

Politisierung und Pluralismus: Herausforderung für Kulturen

Senghaas, Dieter

Veröffentlichungsversion / Published Version
Arbeitspapier / working paper

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Senghaas, D. (1997). *Politisierung und Pluralismus: Herausforderung für Kulturen*. (InIIS-Arbeitspapiere, 6). Bremen: Universität Bremen, FB 08 Sozialwissenschaften, Institut für Interkulturelle und Internationale Studien (InIIS). <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-67146-2>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

DIETER SENGHAAS

POLITISIERUNG UND PLURALISMUS
HERAUSFORDERUNG FÜR KULTUREN

InIIS-Arbeitspapier Nr. 6/97

Institut für Interkulturelle und Internationale Studien
(InIIS)
Universität Bremen
Postfach 33 04 40
28334 Bremen

Inhalt

1.	Vorwort	3
2.	Interkulturelle Philosophie in der Welt von heute	4
2.1	Der Umbau der Welt: geistige und praktische Folgen	5
2.2	Zivilisierung wider Willen	7
2.3	Der Kulturessentialismus: eine Orientierung mit weltweit schwindender Grundlage	9
2.4	Fazit	14
3.	Nutzt ein Blick zurück? Relevanz der klassischen chinesischen Philosophie für das moderne China	15
3.1	Problemstellung	15
3.2	Die Anknüpfungspunkte	17
3.3	Klassische Paradigmen	18
3.4	Widersprüche und Komplementarität	23
3.5	Die Engführung des philosophischen Diskurses als Problem	24
3.6	Lehren	25
4.	Reformatorische Erneuerung als Chance? Der Islam und die Herausforderungen des Pluralismus	26
4.1	Die aktuelle Ausgangslage	27
4.2	Die grundlegende Problematik	28
4.3	Ansatzpunkte für eine produktive Bearbeitung von Pluralität	30
4.4	Selbstblockade durch Abwehr des Westens	36
5.	Hauslosigkeit vs. öffentliche Ordnung? Anfragen an den Buddhismus	37
5.1	Hauslosigkeit als Ideal	38
5.2	Gesellschaft und Welt - nur Residualkategorien?	41
5.3	Wie wird der Buddhismus die Moderne verarbeiten?	43
5.4	Schlußbemerkung	46
6.	Die fixe Idee vom Kampf der Kulturen. Eine Auseinandersetzung mit Samuel Huntington	47

1. Vorwort

Dieses Arbeitspapier enthält Untersuchungen, in denen Überlegungen fortgesetzt werden, die unter dem Titel *Geokultur: Wirklichkeit oder Fiktion?* in einer früheren Veröffentlichung (InIIS-Arbeitspapier Nr. 1/96) entfaltet wurden. Ging es in den Abhandlungen im ersten Arbeitspapier um eine tentative Annäherung an die „Wirklichkeiten der Kulturkämpfe“ bzw. an das, was unter diesem Begriff („clash of civilizations“) verstanden wird, so sind die vorliegenden Untersuchungen darauf ausgerichtet, sich auf die potentielle oder auch schon virulente Kulturkonfliktproblematik in den einzelnen Kulturbereichen einzulassen. Diese Problematik läßt sich auf die folgende Frage zuspitzen: Wie verarbeiten die verschiedenen Kulturen die Herausforderungen sozialer Mobilisierung und die daraus resultierende Politisierung von Politik, Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur. Wie gehen Kulturen mit wachsender Pluralität von Interessen und Identitäten um - einer Erscheinung, die aus begreiflichen Gründen in keiner der herkömmlichen Kulturen antizipiert wurde?

Der Sachverhalt ist westlicher Kultur nicht unvertraut, denn das, was heute als solche begriffen wird, ist nichts anderes als das Resultat eines langwierigen Konfliktes mit der eigenen Tradition, die ebenfalls, nicht anders als alle übrigen Kulturen, einst die genannte Problematik nicht kannte. In außerwestlichen Kulturen kommt als erschwerende Sachlage hinzu, daß diese sich in der Neuzeit immer schon einer Durchdringung und Überlagerung von seiten westlicher Kultur gegenübersehen. Ungeachtet dieser Problematik bleibt aber eine unmittelbare Auseinandersetzung mit außerwestlicher Kultur im Hinblick auf die umrissene Fragestellung von Interesse, zumal eine solche in wachsendem Maße auch jeweils vor Ort (also in Ostasien, in Indien usw.) zu beobachten ist.

Deshalb folgen im Anschluß an eine einführende Abhandlung, die die genannte Problematik entfaltet, drei spezifische Untersuchungen, in denen die allgemeine Fragestellung im Hinblick auf einzelne Kulturbereiche bzw. Kulturgehalte diskutiert wird. In der ersten Abhandlung wird die Relevanz der klassischen chinesischen Philosophie für das moderne China diskutiert. In der zweiten Abhandlung wird die Chance einer reformatorischen Erneuerung des Islam angesichts der Herausforderungen des Pluralismus untersucht. In der dritten Abhandlung wird der Frage nachgegangen, wie sich der ursprüngliche Buddhismus im Lichte der dargelegten Problematik darstellt. Diese drei Abhandlungen könnten um eine weitere ergänzt werden, die sich mit hinduistischer Denkungsart beschäftigen müßte. In ihr ließe sich die interessante Beobachtung machen, daß der Hinduismus wie kaum eine andere traditionale Kultur pluralismusfreundlich ist, so wie es in einem Kernsatz der *Rigveda* zum Ausdruck kommt „Das Wahre ist das Eine. Die Weisen benennen es verschieden“. Aber interessanterweise kennt auch der Hinduismus im Hinblick auf die Konstitution öffentlicher Ordnung nicht Pluralität, sondern eine traditional-hierarchische, letztenendes autokratische Struktur, die sich in einem ursprünglich durchlässigen, später aber starr werdenden Kastensystem dokumentiert.

Die letzte Abhandlung in diesem Arbeitspapier greift die Themenstellung des früheren Arbeitspapiers auf. Dies geschieht in einer detaillierten Auseinandersetzung mit Samuel Huntingtons Buch: *Kampf der Kulturen* (1996). Diese Arbeit steht bewußt am Ende dieses

Arbeitspapiers, weil manche der dort zugespitzten Kritikpunkte ihren Beleg in den davorstehenden Abhandlungen finden.

Mit diesem Arbeitspapier soll auch verdeutlicht werden, daß eine Auseinandersetzung mit den Thesen vom „Zusammenprall der Zivilisationen“ bzw. vom „Krieg der Zivilisationen“ sinnvoll nur möglich ist, wenn man sich auf die analytischen und praktischen Problemstellungen einläßt, mit denen sich alle Kulturen in ihren schwierigen und langwierigen Prozessen, die Moderne zu verarbeiten, auseinandersetzen müssen.

2. Interkulturelle Philosophie in der Welt von heute

In einer Welt, die für jedermann spürbar interdependenter wird, ist nicht verwunderlich, daß Philosophie im Vergleich der Kulturen – „interkulturelle Philosophie“ – als eine neue intellektuelle Herausforderung begriffen wird. In anderen geisteswissenschaftlichen Disziplinen läßt sich eine vergleichbare Beobachtung machen, so zum Beispiel wenn Völkerrechtler die Frage stellen, ob sich jenseits des klassischen und modernen Völkerrechtes, das nur souveräne Einzelstaaten zur Grundlage hatte, ein neues „Weltinnenrecht“ mit eigenständigem Rechtsraum herausbildet. Für Ökonomen, Soziologen und Politikwissenschaftler ist „Globalisierung“ und deren Folgewirkungen bis in die kleinsten gesellschaftlichen Einheiten hinein zu einem großen Thema geworden. Überdies entdecken diese und andere Wissenschaften allmählich erneut den Vergleich als einen Königsweg der Erkenntnis, worüber sie sich auf methodischer Ebene eine transnationale, internationale oder gar globale Perspektive aneignen. Die „interkulturelle Philosophie“ ist daher angesichts vergleichbarer intellektueller Bemühungen in guter Gesellschaft.¹

Die Welt ist aber nicht nur interdependenter geworden; sie ist auch heute ganz anders geartet als in den Jahrhunderten bzw. Jahrtausenden der Vergangenheit, in denen in praktischer und/oder systematischer Absicht über die Grundprobleme des Lebens philosophisch nachgedacht wurde. Denn historisch betrachtet entstand die meiste Philosophie im Kontext *traditionaler* (also vorindustrieller) Gesellschaft, während heute weltweit die intellektuellen Herausforderungen aus einem ganz anderen Zusammenhang entstehen: zum einen aus dem Umbruch traditionaler Gesellschaften (dieser Sachverhalt betrifft ca. vier Fünftel der Menschheit), zum anderen aus dem anhaltenden Wandel moderner Gesellschaften, die diesen Umbruchs- und Übergangsprozeß schon hinter sich haben. Zumindest wenn man den *politisch-theoretischen* bzw. *sozialphilosophischen* Gehalt von interkultureller Philosophie im Auge hat, kommt man nicht umhin, diesen weltgeschichtlich unvergleichlichen Umbruchprozeß, wie er seit ca. dreihundert Jahren zu

¹¹ Über interkulturelle Philosophie s. vor allem Ram Adhar Mall: Philosophie im Vergleich der Kulturen, Darmstadt 1995; Frank Wimmer: Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie, 2 Bde.; Wien 1990; s. auch die von Heinz Kimmerle und Ram Adhar Mall herausgegebene Reihe: Studien zur interkulturellen Philosophie, Bd. 1ff., Amsterdam 1993ff.

beobachten ist, zu registrieren, um die Herausforderungen, die sich aus ihm gerade auch für interkulturelle Philosophie ergeben, korrekt wahrnehmen zu können.²

Diesen Sachverhalt und seine Implikationen gilt es im folgenden zu erläutern.

2.1 Der Umbau der Welt: geistige und praktische Folgen

Internationale Statistiken belegen, was auch aus eigener Anschauung bekannt ist: Die Zahl derjenigen Menschen, die in einer Oikos-Wirtschaft (auch Selbstversorgungs- oder Subsistenzökonomie genannt) leben, nimmt, weltweit betrachtet, deutlich ab; die seit 250 Jahren in Europa zu beobachtende Entbäuerlichung der Gesellschaften ist inzwischen auch in der übrigen Welt weit fortgeschritten; ihr Korrelat, die Verstädterung der Welt, wie jüngst noch einmal durch die letzte große UNO-Konferenz in diesem Jahrhundert (Habitat II) dokumentiert, nimmt unaufhaltsam zu. In überdörfliche Verkehrswirtschaften und in städtische Agglomerationen eingebunden zu sein bedeutet für die meisten Menschen eine enorme Horizont- und Handlungserweiterung bei gleichzeitiger Verdichtung von Kommunikation. Überdies werden Menschen in solchem Zusammenhang über ihren engen Lebenszusammenhang hinaus organisationsfähig. In aller Regel wird dieser Vorgang durch einen Alphabetisierungsschub begleitet, wodurch das durchschnittliche Kompetenzniveau von Menschen erhöht wird und eine Fertigungsrevolution („skill revolution“) stattfindet, die ihrerseits zur Grundlage für berufliche Aufwärtsmobilität wird. Solche Menschen werden im neuen Umfeld seit einigen Jahrzehnten überdies einem vielfältigen Medienangebot ausgesetzt, das ihnen immer mehr Vergleiche im Hinblick auf Lebenserwartungen und Lebensstile, wie sie andernorts zu beobachten sind, ermöglicht. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß aus solchem Zusammenhang die nachdrückliche Forderung nach politischer Teilhabe erwächst.³

Gesellschaften, die einen solchen Umbau durchlaufen, werden somit während dieses Vorgangs zu politisierbaren und politisierten Gebilden: Politische Marginalität bzw. Apathie, in traditionellen Gesellschaften in die vorherrschende Gesellschaftsstruktur eingebaut, wird zu einer Erscheinung der Vergangenheit. Je länger und je tiefgreifender der oben umrissene Umbau stattfindet, um so mehr zerklüften sich Gesellschaften, weil im Verlaufe der genannten Transformation Interessen, Identitäten, insbesondere Gerechtigkeitsvorstellungen und „Wahrheiten“ sich vervielfältigen.

Der Sachverhalt läßt sich als *Fundamentalpolitisierung* beschreiben: Alle gesellschaftlichen Problemlagen werden zu politischen und alle politischen zu gesellschaftlichen. Soziale Gebilde, die einen solchen Umbauprozess durchlaufen, sind deshalb konflikt- und potentiell gewaltträchtig, weshalb in ihnen *friedliche Koexistenz* zu einem Grundproblem wird. Die

2 Aus vergleichender Perspektive vermittelt einen ausgezeichneten Einblick in die Struktur und Entwicklungsdynamik traditionaler Gesellschaften Patricia Crone: Die vorindustrielle Gesellschaft, München 1992.

3 Die genannten säkularen Transformationsprozesse werden unter dem Begriff der „sozialen Mobilisierung“ zusammengefaßt. S. hierzu grundlegend Karl W. Deutsch: Soziale Mobilisierung und politische Entwicklung, in Wolfgang Zapf (Hg.): Theorien des sozialen Wandels, Königstein 1979, S. 329-350; s. auch Zbigniew Brzezinski: Macht und Moral. Neue Werte für die Weltpolitik, Hamburg 1994, Teil II.

entscheidende Frage ist dann: Wie lernen solche Gesellschaften den friedlichen Umgang mit sich selbst, so daß nicht Bürgerkriege zur Normalität werden? Anders formuliert: Wie lernen diese Gesellschaften mit den aus der Pluralisierung von Interessen und Identitäten sich ergebenden Konflikten *zivilisiert* umzugehen?⁴

Die aufgezeigte Problematik - eine *breitenwirksame* Fundamentalpolitisierung in sozial mobilen Gesellschaften und die Erfordernisse einer entsprechend *breitenwirksamen* Zivilisierung des Konfliktes - hat es in traditionellen Gesellschaften nicht gegeben, und es ist deshalb nicht verwunderlich, daß in traditionaler Philosophie (vor allem in ihrer politisch-theoretischen und sozialphilosophischen Ausprägung) diese Problematik nicht vorgesehen war. Diese Philosophie war im großen und ganzen patriarchal-oligarchisch-gerontokratisch, vor allem aber „kosmozentrisch“ orientiert: Sie begriff, vor allem in den Ausprägungen der Hochmythologie, den Kosmos, die Gesellschaft und den Menschen unter ganzheitlicher Perspektive als eine organische Einheit. Diese wurde als eine wohlgeordnete und wohlgefügte Hierarchie vorgestellt; ihre Architektur war statisch gedacht; auch waren in ihr die Rollen und Rollenspiele der Handelnden starr vorgezeichnet. Zyklizität bestimmte das historische Denken, das in Wirklichkeit kein im heutigen Sinne historisches war, weil der Zyklus - analog zu den Vorgängen im Jahresrhythmus der Natur oder zu Vorgängen im politischen Raum (Aufstieg, Blüte und Verfall von Reichsstrukturen) - immer wieder zum selben Ausgangspunkt zurückkehrte.⁵

Wenn unter kosmozentrischen Prämissen Natur und Gesellschaft, insbesondere aber die Institutionen der Gemeinschaft und der Herrschaft als eine einzige organische Einheit erscheinen, dann sind Konflikte dysfunktional. Sie werden als die „große Unruhe unterm Himmel“ begriffen: Ausgangspunkt der Gefahr von Chaotisierung oder Ausdruck eines schon bestehenden Chaos. Entgegenwirkendes Denken begreift sich dann als Beitrag zur Bewältigung eben dieses Chaos: Philosophie, insonderheit politische bzw. Sozialphilosophie wird zur Chaosbewältigungsstrategie, die darauf gerichtet ist, die kosmische Ordnung wieder herzustellen.

Faszinierend sind in dieser Hinsicht entsprechende Bemühungen in der Philosophie des alten China, in einigen ihrer Varianten ein *locus classicus* für Chaosbewältigungsdenken.⁶ Aber unterscheiden sich zweieinhalb Tausend Jahre später (wenn die folgende Charakterisierung erlaubt sei) noch halb-traditionale bzw. halb-moderne Autoren wirklich von diesen frühen Bemühungen? Ist die Stoßrichtung von Hegels 1820 erschienenen „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ nicht auch auf Chaosbewältigung ausgerichtet, wenn er gemäß der bekannten Dreiteilung seines rechtsphilosophischen Konstrukts in der „Familie“ den unmittelbar sittlichen Geist lokalisiert, wenn er in der „bürgerlichen Gesellschaft“ - hier die sich akzentuierende Moderne antizipierend und korrekt beobachtend - die Entzweiung und damit den Verlust der Substantialität der Sittlichkeit diagnostiziert und

4 Hierzu grundlegend Christian von Krockow: Soziologie des Friedens, Gütersloh 1962 sowie Dieter Senghaas (Hg.): Den Frieden denken, Frankfurt a.M. 1995.

5 Über die kosmologische Orientierung der Hochmythologie s. Ernst Topitsch: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik, Wien 1958. Über die Zyklizität traditioneller Gesellschaften orientalischen Typs s. Karl A. Wittfogel: Die Theorie der orientalischen Gesellschaft, in: Zeitschrift für Sozialforschung, Bd. 7, 1938, S. 90-122.

6 S. das Kapitel „Nützt ein Blick zurück? Relevanz der klassischen chinesischen Philosophie für das moderne China“, im vorliegenden Arbeitspapier.

wenn er schließlich und endlich den „Staat“ als Inbegriff von Sittlichkeit, als „die Wirklichkeit der sittlichen Idee“ (§ 257) begreift?

Wie immer dem sei: Herkömmliche Philosophie ist angesichts moderner Wirklichkeiten notwendigerweise unterkomplex, und man kann von ihr vor allem in politisch-theoretischer und sozialphilosophischer Hinsicht nicht jene komplexen Perspektiven erwarten, die sie sich angesichts einer ihr noch unbekannten Wirklichkeit natürlich nicht erarbeiten konnte.⁷

2.2 Zivilisierung wider Willen

Was aber ist die moderne Antwort auf die moderne Wirklichkeit der Fundamentalpolitisierung? Wie läßt sich das „moderne Chaos“ - die moderne „große Unruhe in der Gesellschaft“ - bewältigen?

In der Weltgeschichte stellte sich diese Problematik zum ersten Mal in jenem Teil Europas, von dem der oben zitierte Umbauprozess seit spätestens ca. 1750 seinen ursprünglichen Ausgang nahm. Rückblickend läßt er sich als ein historischer Suchprozeß begreifen: Umstritten, umkämpft und also „gesucht“ waren Antworten auf neue konfliktreiche Problemlagen, die sich in Gesellschaften ergaben, in denen allmählich der (ordnungsphilosophisch unterstellten) Ganzheitlichkeit, Einheitlichkeit, Hierarchie und statischen Architektur des *ancien régime* der materielle, institutionelle und mentale Boden entzogen wurde - und dies in zunehmendem Maße auf Massengrund.

Die moderne Antwort auf die moderne „Chaos-Problematik“ war und ist eine sechsfache, die sich, idealtypisch zugespitzt, wie folgt umreißen läßt:

- (1) Die Entwaffnung der politisierten Bürger, institutionalisiert in einem *Monopol legitimer staatlicher Gewalt*, zwingt diese zum Diskurs und damit zu „deliberativer Politik“.
- (2) *Rechtsstaatlichkeit* verrechtlicht das Gewaltmonopol und legt vor allem die Spielregeln fest, vermittle derer bleibende und unausweichliche substantielle Interessen- und Identitätsdifferenzen ausgetragen werden.
- (3) Der Umbau traditionaler in moderne Gesellschaften läßt für jeden Einzelnen vielfältige Rollenanforderungen entstehen, weshalb jeder angesichts funktional ausdifferenzierter langer Handlungsketten zu einem vielfältigen Rollenträger wird, was in aller Regel zur Konfliktfraktionierung und zu *Affektkontrolle* beiträgt.
- (4) Gesellschaften im Umbau lassen in der Folge sozialer Mobilisierung die Forderung nach *demokratischer Teilhabe* entstehen, die unabweisbar wird, soll nicht aus erzwungener Nichtbeteiligung ein problematischer Konfliktstau entstehen.
- (5) Überdies: In sozial mobilen, politisierten Gesellschaften wird auch die Auseinandersetzung um *Verteilungsgerechtigkeit* und *Fairneß* unabweisbar. Ohne Bemühungen um sie bleiben die Spielregeln des öffentlichen Diskurses und der Konfliktregelung im öffentlichen Raum ohne materielles Unterfutter - und damit ohne Legitimität.

⁷ Ich habe hierzu erstmalig Stellung genommen in Dieter Senghaas: Interkulturelle Philosophie angesichts der Fundamentalpolitisierung der Welt, in Ram Adhar Mall und Norbert Schneider (Hg.): Ethik und Politik aus interkultureller Sicht, Amsterdam 1996, S. 55-70, insbes. S. 64ff.

(6) Wo sich die vorgenannten Sachverhalte zusammenfügen, besteht die Wahrscheinlichkeit, daß sich eine politische *Kultur konstruktiver Konfliktbearbeitung* herausbildet, die in alle Lebensbereiche ausstrahlt.

Keiner dieser sechs Sachverhalte und schon gar nicht ihre Bündelung („zivilisatorisches Hexagon“) waren in traditionaler europäischer (sprich: westeuropäischer) Kultur vorgezeichnet.⁸ Die Herausbildung jeder einzelnen Komponente läßt sich als ein *Vorgang wider Willen* interpretieren: Historisch betrachtet war Entwaffnung in aller Regel das Ergebnis von Sieg und Niederlage in Ausscheidungskämpfen: Der Stärkere siegte über den Schwächeren, eine übergeordnete Instanz über die untergeordnete. Rechtsstaatlichkeit hat ihren Ursprung in historisch umkämpften und den Konfliktparteien abgetrotzten Kompromißregelungen, die natürlich nicht geliebt waren, sondern zunächst in fragilen Machtlagen Konzessionen auf Zeit gleichkamen. Selbstbestimmtes Leben in konkret-überschaubaren und kleinräumigen Zusammenhängen wird allemal einer Eingliederung in eigendynamischen, auf abstrakt-großflächiger Ebene operierenden Funktionssystemen vorgezogen. Die heute gängige konzeptuelle Differenzierung zwischen System- und Alltagswelt sowie die frühe Diagnose eines „Unbehagen in der Kultur“ (S. Freud) angesichts eines Umfeldes, in dem „small is beautiful“ nur noch einem Wunschtraum gleicht, deutet in diese Richtung: Affektkontrolle wird durch die Imperative des systemischen Realitätsprinzips und nicht des alltagsweltlichen Lustprinzips bestimmt. Weiterhin: Der Kampf um die Erweiterung von Partizipation fand immer gegen harte Abwehrfronten statt. In einer Welt der systembedingten Ungleichheiten waren die Auseinandersetzung um Verteilungsgerechtigkeit und Fairneß oft genug hart, bitter und blutig. Weder das eine, Partizipation, noch das andere, soziale Gerechtigkeit, wurde jemals einfach konzediert; vielmehr mußte es in harten Auseinandersetzungen immer den jeweiligen Status quo-Mächten abgerungen werden. Und schließlich kam eine Kultur konstruktiver Konfliktbearbeitung nur unter den glücklichen Umständen zustande, daß die vorgenannten Komponenten, zunächst jeweils einzeln, geschichtsmächtige Wirklichkeiten wurden, sich überdies synergetisch bündelten, um sich schließlich auch emotional zu verankern. Nur unter solchen voraussetzungsvollen Bedingungen wurde eine Zivilisierung des Konfliktes - also der prinzipiell gewaltfreie Austrag von Konflikten trotz Fundamentalpolitisierung - wahrscheinlich. Nur dann entstanden entsprechende Tiefenbindungen („Ligaturen“).

Der Vorgang selbst ist nur begreifbar als das historische Ergebnis vieler Konflikte, die sich im europäischen Kontext in einer gewissen, der obigen Darlegung entsprechenden Stufenfolge abspielten. Entstanden ist ein Konstrukt der Konfliktbearbeitung, das verfassungsrechtliche, institutionelle und materielle Dimensionen hat, aber auch von spezifischen Mentalitäten geprägt ist und insgesamt ein zivilisatorisches Kunstprodukt darstellt. Plausibel läßt sich argumentieren, daß die Sachverhalte wie der Absolutheitsanspruch, das Partikularinteresse, die Betonung besonderer Identität, der Besitzindividualismus, lobbyistische Antriebe usw., wodurch Fundamentalpolitisierung gekennzeichnet wird, naheliegend, gewissermaßen „natürlich“ sind, während demgegenüber Toleranz, Sensibilität für Spielregeln, Mäßigung, Gewaltenteilung, Kompromißbereitschaft, der Sinn für mehr als das eigene Interesse usw.

8 Das zivilisatorische Hexagon ist dargelegt in Dieter Senghaas: *Wohin driftet die Welt? Über die Zukunft friedlicher Koexistenz*, Frankfurt a.M. 1994, S. 17ff. S. jetzt auch Jörg Calließ (Hg.): *Wodurch und wie konstituiert sich Frieden? Das zivilisatorische Hexagon auf dem Prüfstand*, Loccum 1997.

eher fremd, abwegig oder eben „künstlich“, also das Ergebnis von mühsamen kollektiven Lernprozessen sind. Es kann nicht nachdrücklich genug betont werden: *Alle diese Errungenschaften wurden gerade auch in Europa gegen die eigene Tradition erkämpft und nur im Widerstreit mit der eigenen Vergangenheit erreicht.*

Es wäre also ganz und gar falsch, die im öffentlichen Raum westlicher Gesellschaften *heute* in aller Regel zu beobachtende Zivilisierung des Konfliktes kulturessentialistisch interpretieren zu wollen: Weder die einzelnen Komponenten des zivilisatorischen Hexagon, noch ihre Kombination waren kulturgenetisch vorgeprägt. Der Sachverhalt ist kein anderer als im Hinblick auf jene Werteorientierungen, die *heute* typischerweise in und außerhalb des Westens mit „Europa“ bzw. dem „Westen“ assoziiert werden: Rationalität, Individualismus, Pluralismus u.s.f. Auch diese Werteorientierungen sind *späte*, sogar sehr *späte* Produkte einer langwierigen Entwicklung - und bis auf den heutigen Tag keineswegs unumstritten. Die Vorstellung von Husserl (1935), daß unserem europäischen Menschentum eine Entelechie eingeboren sei, die den europäischen Gestaltenwandel durchherrscht und ihm den Sinn einer Entwicklung auf eine ideale Lebens- und Seinsgestalt als einen ewigen Pol verleiht, ist im Lichte der Realgeschichte ziemlich abwegig.⁹

2.3 Der Kulturessentialismus: eine Orientierung mit weltweit schwindender Grundlage

Zivilisierung wider Willen - der Befund ist von Bedeutung, weil er der Vorstellung des Kulturessentialismus grundlegend zuwiderläuft. Was sich rückblickend in Europa (und im Westen) beobachten läßt - Kulturkonflikte, die zu *nicht intendierten Ergebnissen* führen, ist auch in der übrigen Welt in vollem Gange und entsprechend wahrzunehmen. Auch dort findet, wenngleich in einzelnen Teilen der Welt mehr oder weniger ausgeprägt, der eingangs zitierte Umbau der Gesellschaft statt: Aus traditionellen Gesellschaften werden sozial mobilisierte, die sich dem Politisierungsschub nicht entziehen können. Der Unterschied in der übrigen Welt zu den früheren Vorgängen in Europa (und im Westen) besteht darin, daß der Modernisierungsprozeß im außerwestlichen Raum immer schon in einem internationalen Kontext, der durch Europa definiert wurde, stattfand: Denn seit der Zeit des Kolonialismus und Imperialismus war Europa Ausgangspunkt eines weltweiten nicht nur ökonomischen, sondern auch kulturellen Verdrängungswettbewerbs, eines breit gefächerten Peripherisierungs- und Marginalisierungsdrucks von hier nach dort. Deshalb war in anderen Kulturräumen die europäische Moderne - eine fremde und überfremdende Kraft - immer schon geschichtsmächtiger, als es jemals außereuropäische Kulturen innerhalb der europäischen Entwicklung gewesen sind. Und auch heute sind die aus anhaltenden Modernisierungsschüben resultierenden kulturellen Umbruchsituationen außerhalb Europas in aller Regel ohne europäisch-westlichen Bezug nicht zu denken.¹⁰

9 Edmund Husserl: Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie, Weinheim 1995, S. 28.

10 Dieser Sachverhalt führt dazu, daß in aller Regel die europäisch-westliche Orientierung auf die außereuropäische Welt tendenziell projektiven Charakter hatte, was spätestens in der Debatte über den sog. „Orientalismus“ offenkundig wurde. Auch am Beispiel der Konfuzius-Rezeption in Europa seit dem 17. Jahrhundert ließe sich der Sachverhalt paradigmatisch belegen. Demgegenüber überrascht oft die relativ präzise Rezeption europäischer Geisteswelt außerhalb Europas.

Dabei gab und gibt es ganz unterschiedliche Reaktionen auf Europa bzw. den Westen, die sich vor Ort keineswegs wechselseitig ausschließen, sondern oft gleichzeitig oder in Sequenz zu beobachten sind. Am Rande bemerkt: Solche Reaktionsweisen hat es auch gegenüber den sogenannten „early modernizers“ innerhalb der europäisch-westlichen Welt gegeben. Das konzeptuelle Terrain ist also nicht unbekannt.¹¹

Die folgenden vier Reaktionen sind dabei besonders prägend:¹²

1. *Modernistisch-imitativ* ist eine Reaktion, die die Herausforderung des Westens annimmt, diesen als Vorbild begreift und gegen die Last der eigenen Tradition, einschließlich der eigenen traditionellen Kultur, ankämpft. So haben progressistische geistige und politische Bewegungen im China der ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts eine fundamentale Kritik am traditionellen Gesellschaftssystem und am Staatskonfuzianismus (oft auch am Klassischen Konfuzianismus) vorgetragen - beide wurden als die Hauptschuldigen für die Rückständigkeit Chinas und insbesondere für die Demütigungen, die China seit der Mitte des 19. Jahrhunderts erlitten hatte, gebrandmarkt. Die Rezepte, die man für hilfreich hielt, um aus der eigenen Malaise herauszukommen, waren hier wie in vielen anderen Fällen vielfältig: Republik, Nationalismus, Verfassungsstaat, Sozialismus, Anarchismus u.s.f. Seinerzeit scheiterten zwar die entsprechenden praktischen Versuche, während derzeit eine modernistisch-imitative Haltung in zwei der vier Schwellenländer Ostasiens - Korea und Taiwan - von durchschlagendem Erfolg ist. Hier entstehen nicht nur junge Industrieländer (NICs), sondern sogar „newly democratizing countries“, deren politische Kultur sich in absehbarer Zeit kaum von derjenigen westlicher Länder unterscheiden wird. Im Zeitraffertempo sind hier seit 30 Jahren erneut „zivilisatorische Hexagone“ im Entstehen.¹³

2. Wo Umbrüche der genannten Art stattfinden, da treten auch die *Bewahrer* mit unterschiedlichem Couleur auf den Plan: die Traditionalisten, auch die Reaktionäre, im allgemeinen aber die Konversativen.¹⁴ Ihnen geht es darum, gegebenenfalls das Rad der Geschichte zurückzudrehen, auf jeden Fall der Modernisierung Einhalt zu gebieten. Gandhi könnte letzterer Kategorie zugeordnet werden. Seine Lebensphilosophie war dörflich-antikommerziell und egalitär ausgerichtet; sie sah kleine Einheiten vor und deshalb favorisierte sie eine auf Konsens ausgerichtete direkte Demokratie im überschaubaren Raum.¹⁵ Seit es in Rußland die Versuche der Modernisierung gibt, waren dort Antimodernisten immer besonders prominent. Sie begreifen sich auch heute noch, nicht

11 In der europäisch-westlichen Welt wird oft vergessen, daß von Beginn an die Impulse zur Moderne Gegenimpulse der Gegenmoderne provoziert haben. Stellt die Moderne alles in Frage, plädiert die Gegenmoderne für Fraglosigkeiten. Moderne und Gegenmoderne gehören immer zusammen. Das was in Europa so, und das zeigt sich heute erneut in der übrigen Welt.

12 Ich beschränke mich im folgenden auf wenige illustrative Beispiele.

13 Richard Robison u. David S.G. Goodman (Hg.): *The New Rich in Asia. Mobile Phones, McDonald's and Middle Class Revolution*, London 1996. S. auch Jürgen Rüland: Keine Chance für Demokratie in Asien?, in *Welttrends*, Nr. 12, 1996, S. 53-80.

14 Auch in dieser Hinsicht ist die europäische Erfahrung in Parallelität zu gegenwärtigen Vorgängen in der übrigen Welt bemerkenswert. So liest sich das Kapitel „Die Ordnungsvorstellungen der theokratischen Revolution“ in Johann Baptist Müller: *Religion und Politik*, Berlin 1997 (Kap. IV) wie eine Abhandlung über den gegenwärtigen islamischen Fundamentalismus in all seinen Dimensionen, obgleich Müller darin über de Maistre, de Bonald und Donoso Cortés und deren Reaktion auf die Französische Revolution schreibt.

15 S. hierzu Johan Galtung: *Der Weg ist das Ziel. Gandhi und die Alternativbewegung*, Wuppertal 1987.

anders als in der Vergangenheit, als Anhänger eines „authentischen Slawentums“ (was immer das konkret heißen mag), vor allem jedoch als Anti-Westler. Dieser Typ von Reaktion läßt sich überall in der Welt, wo Westliches mit Traditionalem zusammentrifft, beobachten. Manchmal ist die rückwärtsgewandte Orientierung mit mäßigen Reformbemühungen gekoppelt, so in der *salafiyya*-Bewegung um die Jahrhundertwende und in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts innerhalb des Islam.¹⁶

3. Wo der Umbruch stattfindet, da machen sich auch *halbierte Modernisten* bemerkbar. Sie wollen das Fenster gegenüber dem Westen weit öffnen, um Know-how hereinzulassen, aber gleichzeitig möchten sie mit geistigen Fliegengittern alle wesensfremden Einflüsse fernhalten. Japan hatte nach der Meiji-Restauration ein solches Projekt verfolgt. Keine andere Absicht beflügelte den Realsozialismus, dessen Gesellschaftsprojekt eine durchgängige Alternative zur westlich-bürgerlichen Gesellschaft darstellen sollte. Man erinnere sich an die propagierte Alternative: statt Individualismus Kollektivismus; statt Pluralismus und Gewaltenteilung das Monopol der einen Partei und die Gewaltenkonzentration; statt kritischer Öffentlichkeit die Gleichschaltung der Meinungen, statt Konkurrenzwirtschaft die Planwirtschaft, usw. Diese Orientierung hinderte nicht daran, westliche Investitionen in das Land zu lassen und westliche Technologie einzukaufen. Im übrigen: Noch in den zwanziger und dreißiger Jahren wurden hierzulande (und keineswegs von Randfiguren!) tiefsinnige „deutsche Werte“ gegen die „seichten“ westlich-zivilisatorischen Werte ausgespielt.

Heute findet diese Position - Modernisierung in industriell-technologischer Hinsicht bei der Wahrung eigener Werte - im islamistisch-fundamentalistischen Lager¹⁷ und vor allem in der sogenannten „Singapur-Schule“ ihren konkreten Niederschlag. Auch letzterer geht es darum, die Fenster weit zu öffnen, um fortgeschrittenes Know-how hereinzulassen. Doch die Fliegengitter zur Abwehr verwerflicher westlicher Werte - Zensur ist die notwendige Folge - sollen extrem engmaschig sein: Fern gehalten werden soll der westliche Individualismus, gegen den eine „asiatische“ Familien-, Sippen-, Gruppen- und Teamorientierung gesetzt wird. Pflichtenbewußtsein und öffentliche Tugenden werden gegen die westliche Orientierung an Rechten, die den Einzelnen, nicht Kollektive, schützen sollen, ausgespielt. Konsens, Harmonie und Einheit werden „spalterischen Prinzipien“ wie Mehrheitsentscheidungen gegenübergestellt. Lerneifer, harte Arbeit und Sparsamkeit werden mit den Werten westlicher „Erlebnisgesellschaft“ postmoderner Prägung kontrastiert. Die westliche Moderne wird auch hier in *einer* Dimension (moderne Technologie) völlig akzeptiert und angeeignet, in der anderen, der Dimension moderner privater und öffentlicher Werte, völlig abgelehnt. Explizit bemüht sich der dortige Staat mit Berufung auf asiatische Werte um ein solches hybrides Projekt. Die Beobachtung, daß es sich bei den sog. „asiatischen Werten“ einfach um gängige traditionale Werte handelt, die allüberall in der Welt in traditionellen Gesellschaften zu finden sind, läßt die Machthaber Singapurs unberührt.¹⁸

16 S. Reinhard Schulze: Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert, München 1994.

17 S. Bassam Tibi: Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie, Frankfurt a.M. 1992.

18 Dieter Senghaas: On Asian and Other Values, in: Democratization and Regional Cooperation in Asia, hg. von Kim Dae-jung Peace Foundation, Seoul 1996, S. 67-81.

4. Wo Moderne und Tradition sich begegnen und Umbrüche zustande kommen, da ist in aller Regel *Innovation* angesagt. Manchmal wird das Erfordernis von Innovation explizit formuliert, so beispielsweise zu beobachten in Westafrika unmittelbar nach erfolgter Entkolonialisierung. Hier hatte (neben anderen) ein politischer Führer wie Nkrumah die richtige Einsicht, daß das politisch unabhängig gewordene Afrika einer neuen Identität bedürfe, der „African Personality“. Diese Identität, so wurde seinerzeit argumentiert, müsse sich aus drei Komponenten zusammensetzen: aus der traditionellen Kultur Afrikas, aus dem Islam (sofern er, wie in einem Teil Schwarz-Afrikas, vor Ort präsent war) und aus westlich-christlichem Kulturgut. Aus allen drei Quellen sei zu schöpfen und etwas Neues zu schaffen: ein neues Bewußtsein, das eklektisch alle drei Bezüge innovativ nutzen sollte. „Consciencism“ lautete damals das Stichwort für politisch-kulturelle Innovation. Vergleichbare Vorgänge lassen sich vielerorts beobachten, auch die Versuche, Innovation über epistemologische Authentizität zu erreichen. So hat Senghor im erwähnten afrikanischen Kontext eine Vernunft à la africaine zu begründen versucht. Der europäischen analytischen „raison-oeil“ cartesianischer Prägung setzt er die afrikanische „raison- étreinte“ oder „raison-toucher“ entgegen, also eine mit der Wirklichkeit sympathisierende, diese nicht sezierende Vernunft.¹⁹ Auch im islamistischen Umkreis gibt es Versuche, eine „islamische Epistemologie“ (nazariyat al-marifa al-islamiya) als authentische Alternative zur westlichen Epistemologie zu erarbeiten (z.B. bei Saif al-Din Abd al-Fattah Ismail, Kairo).²⁰

Jedoch, meistens stellen sich im Hinblick auf Innovation mehr Fragen, als daß es Antworten gibt. Beispielsweise: Im Koran ist die Pflicht zu gegenseitiger Beratung verankert: „Eure Angelegenheit sei die Beratung untereinander“ (Koran 3: 159). Was diese Pflicht, ursprünglich eingebunden in eine tribalistische Kultur, unter *modernen* Bedingungen bedeutet, ist völlig offen und bedarf also der Klärung. Begreift man diese Pflicht als Ausgangspunkt von moderner Demokratie, wie sähe eine dem Islam gemäßige Verfassung einer „authentischen islamischen Demokratie“ aus, die sich nicht mehr im Kontext einer traditionellen Gesellschaft, sondern in einer sozial mobilen und politisierten bewähren müßte?²¹ Oder, um ein ganz anderes Beispiel zu zitieren: Singapur (wie das übrige Ostasien) nähert sich dem Punkt, von dem an, anders als bisher, wirtschaftlicher Erfolg auf der Grundlage extensiven Wachstums nicht mehr möglich sein wird. Der Übergang von extensivem zu intensivem Wachstum setzt aber, wie allenthalben in entsprechenden Entwicklungsprozessen, Kreativität voraus. Sie aber ist ohne gesellschaftliche Innovation nicht zu haben. Jedoch, Kreativität und Innovation sind zum Entsetzen der „Singapur-Schule“ ohne geistige und politische Öffnung unwahrscheinlich. In welche Richtung wird diese Öffnung erfolgen? Wird der öffentliche Raum anders gestaltet werden als im Westen? Wird es wirklich institutionelle und mentale Innovationen (ost-)asiatischer Prägung geben?²²

Was innerhalb des Westens heute nicht mehr erlebt wird, aber doch vielfach noch die jüngste Vergangenheit bestimmte: *grundlegende* Konflikte über die Richtung

19 Ich habe in einem frühen Beitrag auf diesen Vorgang in Westafrika aufmerksam gemacht. S. Dieter Senghaas: Politische Innovation. Versuch über den Panafrikanismus, in: Zeitschrift für Politik, Bd. 12, 1965, S. 333-355.

20 S. die Darlegung in Serhad Ibrahim u. Heidi Wedel (Hg.): Probleme der Zivilgesellschaft im Vorderen Orient, Opladen 1995.

21 S. das Kapitel „Reformatorsche Erneuerung als Chance? Der Islam angesichts pluralistischer Moderne“ im vorliegenden Arbeitspapier.

22 S. Chee Soon Juan: Dare to Change. An Alternative Vision for Singapore, Singapur 1994.

gesellschaftlicher Entwicklung und insbesondere über die Gestaltung öffentlicher Ordnung, *also Kulturkonflikte im breiten Sinne des Begriffes*, das läßt sich heute erneut allenthalben außerhalb der europäisch-westlichen Welt beobachten. Dabei wiederholt sich die innereuropäische Erfahrung: *Sobald traditionale Kultur mit Modernisierungsschüben konfrontiert wird, Gesellschaften also einen strukturellen und folglich mentalen Umbruch durchlaufen, geraten eben diese Kulturen mit sich selbst in Konflikt*. So war es im westlichen Europa, so ist es weltweit.²³ Die Szenerie ist bekannt - Zweifel entstehen, ob die traditionale Kultur überhaupt entwicklungsfähig ist und angesichts neuer Herausforderungen noch tragfähige Perspektiven zu vermitteln vermag. Wo Modernisierungsprozesse überwältigend sind, liegt aber auch nahe, zur Abwehr verstärkt auf angestammte Kultur, auf tatsächliche oder konstruiert-imaginierte Tradition zurückzugreifen. Weiterhin: Herkömmliche Kultur als Rückversicherung nutzen zu wollen, um eigene Identität zu bewahren, während man bedingungslos dem technischen Fortschritt frönt, ist durchaus verlockend, weil dadurch, wenigstens in der Absicht der Erfinder dieses Mischprogrammes, der Anpassungsdruck und damit die anomischen Folgen von Modernisierung abgefedert werden sollen. Wo diese Strömungen zusammenkommen, entsteht, wie im China der 80er Jahre, „Kulturfieber“.²⁴ Langfristig wird jedoch an Imitation und/oder Innovation kein Weg vorbeiführen. Denn auch in der außereuropäischen bzw. außerwestlichen Welt wächst die Komplexität von Politik, Gesellschaft, Ökonomie *und Kultur*, und diese neue Komplexität kann nur durch neue, entsprechend komplexe institutionelle Arrangements und Mentalitäten aufgefangen werden, wenn chronische Dauerkonflikte (also Bürgerkriege) vermieden werden sollen. Ostasien hat in dieser Hinsicht aufgrund einer soliden sozio-ökonomischen Modernisierung die Nase vorn. Andere Teile der Welt, die wie der arabisch-islamische Bereich sich in einer breitgefächerten chronischen Entwicklungskrise befinden, erleben fast zwangsläufig tiefgreifende politisch-kulturelle Verwerfungen - eine „Algerianisierung“ ihrer Lebensverhältnisse, sei es im Großen, sei es im Kleinen.

Daß sich - weltgeschichtlich betrachtet - die Innovationen der Moderne hinsichtlich der Bewältigung der inneren Koexistenzproblematik im europäisch-westlichen Raum schon völlig erschöpft haben, ist nicht anzunehmen. Im Gegenteil: Vier Fünftel der Menschheit werden in den kommenden Jahrzehnten wahrscheinlich meist wider Willen damit experimentieren müssen, auf die Probleme sozialer Mobilisierung und von Fundamentalpolitisierung angemessene Antworten zu finden. Es ist unwahrscheinlich, daß alle Antworten, die sich schließlich und endlich bewähren werden, einfach die altvorderen westlichen sein werden. Auch werden sie nicht abstrakt am Reißbrett erfunden werden. Naheliegender ist auch in dieser Hinsicht eine Wiederholung der europäischen Erfahrung: *Die sich bewährenden Arrangements werden die nicht intendierte Folge politischer Konflikte sein*. Philosophie war immer in diese Konflikte eingebunden, denen sie sich auch im außereuropäischen Raum wird nicht entziehen können und auch, empirisch nachweisbar, nicht entzieht.²⁵

23 In gleiche Richtung jetzt argumentierend Jürgen Habermas: Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte. Vermeintliche und tatsächliche Probleme, in: Entwicklung und Zusammenarbeit, Bd. 38, Nr. 7, 1997, S. 164-166. S. jetzt auch Hans Maier: Wie universal sind die Menschenrechte?, Freiburg 1997.

24 S. hierzu umfassend informierend Beate Geist: Die Modernisierung der chinesischen Kultur. Kulturdebatte und kultureller Wandel in China der 80er Jahre, Hamburg 1996.

25 S. beispielhaft aus dem islamischen Bereich Abdullahi Ahmed an-Na'im: Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights and International Law, Syracuse 1989; aus dem buddhistischen Bereich Sulak Sivaraksa: A Buddhist Vision for Renewing Society, Bangkok 1994; für den konfuzianischen Bereich das in Anm. 22 zitierte Werk von Chee.

Solche Konflikte werden dem Kulturessentialismus auch andernorts den Boden entziehen (obgleich kulturessentialistische Parteiungen nicht anders als in Europa immer eine Stimme unter anderen bleiben werden). Man wird sich also daran gewöhnen müssen, bildlich gesprochen, den Plural von „Islam“ zu bilden und hinsichtlich des interkulturellen Dialogs das gesamte Spektrum, also diverse Wirklichkeiten des Islam, im Auge zu behalten: die Traditionalisten, die Fundamentalisten religiöser Prägung und diejenigen mit politisch-etatistischer Stoßrichtung, die Reformer, welche auf Vernunft und Wissenschaft setzen, die Laizisten, die Mystiker und jene, die einzig und allein die Schrift („*sola scriptura*“) gelten lassen wollen. Was für den Islam gilt, gilt auch für andere Kulturen, mit denen zu dialogisieren interessant wird, gerade weil sie dabei sind, sich angesichts von sozio-ökonomischen Umbruchprozessen und entsprechenden Ausdifferenzierungen auch im kulturellen Bereich einer essentialistischen Definition zu entziehen. In diesem Prozeß werden auch außereuropäische Kulturen stärker als in der Vergangenheit selbstreflexiv. Vielleicht wird dann als Begleiterscheinung dieses Vorgangs auch die Vielfalt in der eigenen Vergangenheit wiederentdeckt, die im Laufe der jeweiligen Geschichte oft verschüttet wurde oder ganz verlorengegangen ist. So stellt sich beispielsweise die politische Philosophie im alten China weit differenzierter dar, als sie gewöhnlich unter dem oberflächlich-pauschalisierenden Etikett „Konfuzianismus“ wahrgenommen wird. Diese Philosophie bestand aus vielen, sich wechselseitig befehdenden Schulen, die ganz unterschiedliche Paradigmen zur Grundlage hatten (Konfuzianismus, Daoismus, Legismus, Mohismus, Yangismus, u.a.). Die Engführung auf den Staatskonfuzianismus ist späteres Produkt.²⁶

2.4 Fazit

Interkulturelle Philosophie muß heute, vor allem wenn sie in politisch-theoretischer und sozialphilosophischer Absicht betrieben wird, sich der Welt stellen, so wie sie ist. Diese Welt ist aber ganz anders, als sie es zu jener Zeit war, als die traditionale Philosophie entstand. *Deshalb muß auch außerhalb des europäisch-westlichen Kulturkreises jede zeitgemäße Philosophie sich zunächst einmal mit jener Komplexität auseinandersetzen, die in ihrem eigenen Umfeld im Entstehen ist.* Unabweisbar hat eine solche Auseinandersetzung Differenzierungsprozesse zur Folge, die sich angesichts geschichtsmächtiger Umbauprozesse, obwohl vielfach versucht, kaum noch kulturessentialistisch einhegen lassen. Kulturen und die sie prägenden einflußreichen Philosophien geraten darüber mit sich selbst in Konflikt: Die vielfältigen Antworten auf die neue Lage lassen sich in aller Regel nicht mehr auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Die Kulturen im gängigen holistischen Sinne des Begriffes, auch im Hinblick auf den üblichen Begriff des Kulturkreises lösen sich auf: früher oder später, langsamer oder schneller, doch letztendlich irreversibel.²⁷

Der interkulturelle Dialog kann sich dieser Situation nicht entziehen, wenn er einen Beitrag zum Verständnis der Problemlage und möglicherweise auch zu ihrer Bewältigung leisten will. Die große Chance für einen fruchtbaren interkulturellen Dialog und damit auch für interkulturelle Philosophie besteht darin, daß alle Kulturen mehr als je in der Vergangenheit wirklich mit sich selbst in Konflikt geraten und *darüber selbstreflexiv werden*. Erst auf solcher Grundlage wird dann ein *zeitgemäßes* fruchtbares interkulturelles Gespräch beginnen

²⁶ S. Anm. 6.

²⁷ Eine Perspektive in diese Richtung vermittelt Clifford Geertz: Welt in Stücken. Kulturpolitik am Ende des 20. Jahrhunderts, Wien 1996.

können: allerdings weniger von Kultur zu Kultur, sondern zwischen kulturellen Segmenten quer durch die Welt. Vor allem aber wird der Kulturkonflikt - und damit auch der Konflikt über Demokratie, Menschenrechte, Gemeinsinn und andere Werte - vor Ort angetragen werden. „Der Westen“ und „der Rest der Welt“ werden dabei - Huntington zum Trotz - nicht die zentralen Parteien sein.

3. Nutzt ein Blick zurück? Relevanz der klassischen chinesischen Philosophie für das moderne China

3.1 Problemstellung

Von China wird zu Recht behauptet, daß es auf die längste und relativ ungebrochenste eigene Tradition irgendeines derzeit existierenden Staates zurückblicken kann. Daß eine so langwährende Staatsgeschichte, die tatsächlich in diesem Ausmaß an keiner anderen Stelle der Welt eine Parallele hat, nicht nur ein Aktivposten ist, sondern eine Bürde sein kann, wurde seit der Mitte des 19. Jahrhunderts und insbesondere in diesem Jahrhundert in diesem Land selbst intensiv diskutiert. Diese Diskussionen waren von eminent praktischer gesellschaftspolitischer Bedeutung, weil sie die Frage berührten, ob und auf welchem erfolgversprechenden Wege China so modernisiert werden könne, daß es dem Ansturm westlich-imperialistischer Mächte, später auch dem imperialistischen Japan mit Aussicht auf Erfolg standhalten könne, um schließlich selbst ein modernes Land zu werden. Diese Debatten waren nicht beiläufiger Natur, sondern sie berührten die existentiellen, das will heißen: die politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen, auch die infrastrukturellen Grundlagen des Landes. Darüber erneuerte sich in China eine eigenständige Tradition der Traditionskritik - mit vielfältigen Schulrichtungen, die sich hinsichtlich ihrer Lagebeurteilungen, was Prämissen und Zielsetzungen betrifft, oft grundlegend unterschieden: Monarchistisches Gedankengut, das der Stärkung bzw. Restauration des alten Kaiserreiches galt, fand sich ebenso wie anarchistisches; Überlegungen über erforderliche Modernisierungsdiktaturen standen in Konkurrenz zu Plädoyers für Liberalismus, Republikanismus, Demokratie und Sozialismus. Viele der konkreten gesellschaftspolitischen Positionen, die auf Machtgewinn und Machtdurchsetzung ausgerichtet waren, zeichneten sich durch Synkretismus aus - das heißt, in diesen Positionen amalgamierten sich praktisch-philosophische und gesamtgesellschaftliche Projektideen, die andernorts (wie beispielsweise an ihrem Ursprungsort in Europa) seinerzeit noch streng voneinander getrennt waren.

Letztere Erfahrung kennzeichnet keineswegs nur die chinesische „Kultur-Debatte“ (den Begriff in einem umfassenden Sinne gebraucht) seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts: Die Vielfalt der Schulen, Synkretismus und die Amalgamierung von Positionen sind in allen Gesellschaften zu beobachten, in denen es zugespitzte öffentliche Debatten über nachholende Entwicklung bzw. Modernisierung gab. In solchen Gesellschaften stehen immer Fremdeinflüsse von Seiten der Vorreiter-Gesellschaften der Welt, den *early modernizers*, im Widerstreit mit den eigenen Kulturtraditionen (den Begriff wiederum in einem breiten, die Merkmale öffentlicher Ordnung bezeichnenden Sinne verstanden). Daß

die „konfuzianische Ordnung“ (die allerdings besser als neokonfuzianische bezeichnet werden sollte) eher in die Defensive geriet, als daß sie offensive Angebote zur erfolgreichen Bewältigung der Modernisierungsüberhänge Chinas aufzuweisen hatte, versteht sich angesichts langanhaltender relativer Stagnation vor 1911, dem Ende des Kaiserreiches, fast von selbst: Der Neokonfuzianismus, obgleich auch in einem selbstkritischen Diskussionsprozeß befindlich, hatte keine guten Karten, da er völlig zu Recht als Teil des Problems und der Kalamitäten des Landes, seiner Dekadenz, begriffen wurde und letztendlich außer restaurativen Überlegungen keine erfolgversprechenden Auswege aus der Sackgasse weisen konnte. Mit dem Neokonfuzianismus geriet auch, wie nicht anders vorstellbar, der Konfuzianismus selbst in Verruf. Auch er wurde, von Ausnahmen abgesehen, vielfach als Teil des Problems und nicht als Ansatzpunkt für Lösungen verstanden.

Zur Tragödie Chinas gehört, daß diese Kulturdebatten vor 1949, die um die grundlegenden Entwicklungsoptionen Chinas kreisten, immer hochpolitisiert waren und ihr Schicksal notwendigerweise in die machtlagenbedingten politischen Konflikte der jeweiligen Epoche verstrickt war. Eine neuerliche Zuspitzung fand dieser Sachverhalt mit dem Sieg der kommunistischen Partei Chinas 1949 und der damit bedingten intellektuellen Vereinseitigung und Auszehrung der öffentlichen Debatten auf den Linienkampf zwischen maoistischen und liuistischen Positionen - mit dem schließlich fragwürdigen Höhepunkt des Maoismus in der Kampagne gegen Konfuzius, die zeitweilig mit derjenigen gegen Beethoven verkoppelt war. Zur jüngsten Tragödie Chinas gehört, daß nach der Zwischenphase einer intensiven Kulturdebatte - eines regelrechten „Kulturfiebers“ - in den 80er Jahren der erneute restaurative Rückgriff auf den „Konfuzianismus“ - realiter: die eine oder andere Variante des althergebrachten Neokonfuzianismus - wie schon so oft in der Geschichte Chinas der Herrschaftsstabilisierung eines überalterten autokratischen politischen Regimes gilt - eines Regimes, das sich - immanent-marxistisch betrachtet - angesichts der dynamisch sich entfaltenden Produktivkräfte objektiv überlebt hat.²⁸

Durch diese Wende, die ihren fragwürdigen Ausgangspunkt in dem Massaker auf dem Tiananmen-Platz genommen hat (Juni 1989), wurde nicht nur die Kulturdebatte der 80er Jahre jäh unterbrochen, es wird auch, da die Wende den absoluten Machtanspruch der Partei bestärkt hat, die Chance vertan, in einer für die Entwicklung Chinas (und Ostasiens) relevanten neuen Kulturdebatte nicht nur, wie das in den 80er Jahren weithin geschah, die Positionen aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts zu reproduzieren, sondern an eigene, weit vergangene Traditionen, nämlich die klassische chinesische Philosophie, im Positiven wie im Negativen anzuknüpfen, um aus solcher Rekonstruktion ein eigenes Fundament für die gesellschaftspolitische Weiterentwicklung des Landes, aber auch für die beginnende internationale Kulturdebatte zu gewinnen.²⁹

28 Über die Debatte in den 80er Jahren, das sog. „Kulturfieber“ mit weitreichenden Rückblicken auf frühere Jahrzehnte dieses Jahrhunderts, informiert äußerst kenntnisreich Beate Geist: Die Modernisierung der chinesischen Kultur. Kulturdebatte und kultureller Wandel im China der 80er Jahre, Hamburg 1996. Über frühere Jahrzehnte s. u.a. Luis Gutheinz: China im Wandel. Das chinesische Denken im Umbruch seit dem 19. Jahrhundert, München 1985.

29 Ein Versuch in diese Richtung (mit chinesischer Beteiligung) findet sich in Silke Krieger und Rolf Trauzettel (Hg.): Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas, Mainz 1990. S. auch Wang Gungwu: The Chineseness of China, Oxford 1991 sowie Robert E. Allinson (Hg.): Understanding the Chinese Mind. The Philosophical Roots, Oxford 1989.

Jedoch, gibt es überhaupt solche Anknüpfungspunkte in der klassischen chinesischen Philosophie, also jener Zeit, die Karl Jaspers die „Achsenzeit“³⁰ genannt hat (6.-2. Jahrhundert v.u.Z.)?

3.2 Die Anknüpfungspunkte

Drei Anknüpfungspunkte bieten sich unmittelbar an: Zunächst einmal war, *erstens*, die klassische chinesische Philosophie selbst weitgehend eine Krisenbewältigungsphilosophie.³¹ Man könnte sie auch als Philosophie der Chaos-Bewältigung bezeichnen, denn ihr ging es - praktisch orientiert, wie sie nun einmal war - um die Wiederherstellung oder Neubegründung öffentlicher Ordnung, die ganz offensichtlich in die Krise geraten war. Thematisiert wurde der Verlust an Sitte, Anstand und Menschlichkeit; angeprangert wurden Verschwendung und Korruption, sittliches Fehlverhalten und Verlust an Vorbildhaftigkeit auf Seiten der herrschenden Gewalten. Kleinkriege und größere Kriege waren an der Tagesordnung; die Historiographie Chinas fand hierfür eigene Begriffe wie „streitende Reiche“: Das von ihnen provozierte Chaos (*luan*) ist auch heute noch im allgemeinen Bewußtsein präsent, nicht anders als der in der Sache vergleichbare „war lordism“ der frühen Jahrzehnte dieses Jahrhunderts.

Die klassische chinesische Philosophie suchte Auswege aus der Zerbröselung, dem Zerfall oder der Dekadenz der alten Ordnung. Die Kernfiguren dieser Philosophie wollten sich als nützlich erweisen: Sie boten sich, oft wie Wanderprediger, als Berater den jeweils Mächtigen an, in aller Regel, um diese von ihrem jeweiligen Projekt der „Chaos-Bewältigung“ zu überzeugen. Erneut Ordnung zu stiften - das hieß im Konkreten auch: Frieden stiften - war eine der maßgeblichen Zielrichtungen chinesischen Denkens jener Zeit. *Die Frage, wohin sich die öffentliche Ordnung in den kommenden Jahrzehnten entwickeln wird bzw. entwickeln soll, steht auch im heutigen China erneut auf der Tagesordnung*, wenngleich derzeit, herrschaftlich bedingt, eher subkutan.

Dieses Denken in der klassischen Philosophie Chinas war, *zweitens*, bemerkenswert vielfältig. Man spricht, wahrscheinlich übertrieben, von den „hundert philosophischen Schulen“, die sich über die wenigen Jahrhunderte hinweg in äußerst intensivem Austausch von Kritik und Gegenkritik befanden. Was die Zeit nach 1850 und insbesondere die der ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts kennzeichnete, nämlich eine sich herausbildende Tradition an Traditionskritik, ist demnach auch schon für die Periode der klassischen chinesischen Philosophie bezeichnend. Vielleicht hat es zu keinem Zeitpunkt wirklich hundert Schulen der Philosophie gegeben, aber daß die verfochtenen Positionen äußerst widersprüchlich waren, darüber kann es keinen Zweifel geben, denn die Selbstzeugnisse zeichnen sich durch Position und Gegenposition, Kritik und Gegenkritik, Kommentar und Gegenkommentar oft heftigster und polemischster Natur aus.³² *Pluralismus im Geistigen* -

30 Karl Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1949.

31 Besonders aufschlußreich in dieser Hinsicht, weil Geistesgeschichte und Realgeschichte vermittelnd, ist Ralf Moritz: Die Philosophie im alten China, Berlin 1990.

32 Gregor Paul hat in einer interessanten Studie die Reichweite einer Übereinstimmung des kritischen Rationalismus (Popper) und der klassischen chinesischen Philosophie untersucht. S. Gregor Paul: Die Aktualität der klassischen chinesischen Philosophie. Rationalitätskonzepte im frühen Konfuzianismus, im Neo-Mohismus und im Legalismus, München 1987.

welch autochthoner Ansatzpunkt für ein sich heute sozio-ökonomisch pluralisierendes China! Im übrigen läßt der angesprochene Sachverhalt die undifferenzierte Rede von „Konfuzianismus“ als fragwürdig erscheinen; die beobachtbare Vielfalt der philosophischen Positionen allein schon entzieht immer noch leichtfertig geäußerten kulturessentialistischen Unterstellungen den Boden.

Von besonderem Interesse sind jedoch vor allem, *drittens*, einige inhaltliche Anknüpfungspunkte, die sich auf die Ermöglichung dauerhafter öffentlicher Ordnung und gesellschaftlicher Stabilität beziehen. *Gemeint sind die diversen Vorschläge für das gesellschaftspolitisch umfassende „Projekt der Chaos-Bewältigung“.* Auf sie beziehen sich die nachfolgenden Überlegungen.³³

3.3 Klassische Paradigmen

Chaos-Bewältigung I:

Wenn eine Gesellschaft moralisch aus den Fugen gerät, dann bietet sich Moralpredigt als ein Medium zur Wiederherstellung der „moral community“, im Tonnies'schen Sinne: der Gemeinschaft, an. Was angesichts des drohenden oder faktischen Verfalls der Sitten als erforderlich diagnostiziert wird, könnte als „Tugendschub“ bezeichnet werden. Hierfür scheint sich der Rückgriff auf eine utopische moralbestimmte Vergangenheit zu eignen.

Das war, wenn man so will, die Prämisse des Konfuzius (551-479). Bei ihm geht es um die „*li*“ - einen Begriff, der vielfältige Übersetzungen erfahren hat: Tradition, Riten, Höflichkeit, Anstand, Etikette, gutes Benehmen, Zeremoniell, Dekor, ja selbst Religion. Zusammenfassend könnte man diesen für das *Konfuzius-Denken* grundlegenden Begriff wohl mit „die guten Sitten“ oder „Sittlichkeit“ wiedergeben. Mit eigenartigem Sprachduktus ging es Konfuzius dabei um die „Richtigstellung der Namen“, was man wohl korrekterweise als Kampf gegen die Verwilderung der Sitten infolge einer Verschluderung der Sprache interpretieren kann. Konfuzius erweckt den Eindruck, als handle es sich bei ihm um einen Begriffsrealisten: Die richtige Rückerinnerung an und die korrekte Definition von Sittlichkeit

33 Hilfreich neben den in englischer und deutscher Übersetzung zugänglichen Zeugnissen aus der klassischen chinesischen Philosophie sind die folgenden Gesamtdarstellungen. Aus chinesischer Sicht Fung Yu-Lan: *The History of Chinese Philosophy*, 2 Bde., Princeton 1973; Kung-chuan Hsiao: *A History of Chinese Political Thought*, 2 Bde., Princeton 1979; Laurence C. Wu: *Fundamentals of Chinese Philosophy*, London 1978; Tu wei-ming: *Der Konfuzianismus*, in Arvind Sharma (Hg.): *Innenansichten der großen Religionen*, Frankfurt a.M. 1997, S. 641-769. Aus deutscher Sicht Hubert Schleichert: *Klassische Chinesische Philosophie*, Frankfurt a.M. 1990; Ralf Moritz: *Die Philosophie im alten China*, Berlin 1990; Heiner Roetz: *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt a.M. 1992; ders.: *Konfuzius*, München 1995; Gregor Paul: *Asien und Europa, Philosophien im Vergleich*, Frankfurt a.M. 1984, Teil 5 und 6; ders.: *Aspects of Confucianism*, Frankfurt a.M. 1990. Zusammenfassend Wolfgang Ommersborn und Peter Weber-Schäfer: *Die politischen Ideen des traditionellen China*, in: *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Bd. 1, München 1988, S. 41-84. Aufschlußreich ist auch Hans Küng und Julia Ching: *Christentum und chinesische Religion*, München 1988. Lesenswerte Sachbücher sind Harald Borges: *Drache, Einhorn, Phönix. Über altchinesisches Denken*, Stuttgart 1993; Ernst Schwarz: *Die Weisheit des Alten China. Mythos - Religion - Philosophie - Politik*, München 1994. Eine neuere englische Einführung in die Problematik ist Roger T. Ames: *The Art of Rulership. A Study of Ancient Chinese Political Thought*, Albany 1994.

vermag deren Wesen zu reflektieren *und* darüber eine fraglos gültige Orientierung für praktisches Handeln zu vermitteln.

Wie immer dem im einzelnen sei: Der Rückbezug auf eine Vergangenheit unterstellter kollektiver sittlicher Integrität schafft einen Bezugspunkt, von dem her Gegenwart potentiell kritisierbar wird - und auch faktisch kritisiert wird. Was aber nun wird kritisiert? Das Denken des Konfuzius und der ihm Gleichgesinnten („Konfuzianer“) zeichnet sich durch eine starke Personalisierung der Problemlage - des moralischen Verfalls - aus. Kritisiert wird vornehmlich der Herrscher, der als wahrer Himmelssohn ein weiser Herrscher sein soll, sei es in Form des guten Hirten oder auch (mit vielleicht einem mißverständlichen Begriff bezeichnet) in Form des menschlichen Despoten. Hier nun beginnt der eigentlich interessante Teil des Konfuzius-Paradigmas: Der Herrscher hat ein Mandat des Himmels. Über ihn vermittelt sich dieses Mandat via Beamte dem Volk. Zeigt sich nun im Volk Unruhe, ist es aufmüpfig, ja aufrührerisch und rebellisch, so ist die Stimme des Volkes als Stimme des Himmels zu interpretieren: *vox populi = vox Dei*, obgleich der „Deus“ der Konfuzianer als „immanente Transzendenz“ - als *dao* - zu sehen ist, nicht als Gott im jüdisch-christlich-islamischen Sinne. Ob das Volk sich ruhig oder rebellisch verhält, kommt also einem Lackmustest, gewissermaßen einer Gütekontrolle hinsichtlich der moralischen und praktischen Qualitäten des jeweiligen Herrschers gleich. Versagt der Herrscher oder wird Herrschaft mißbraucht in der Folge von Ausbeutung, Korruption und Luxus, mißachtet der Herrscher also das eigentliche Mandat des Himmels, so verliert er, modern gesprochen, seine Legitimität. Gegen ihn vorzugehen, ist dann rechtens, wenngleich typischerweise Konfuzianer nicht offen dafür plädieren. Aber sie akzeptieren den Vorgang, den Sturz des Tyrannen, sollte er unter dem genannten Vorzeichen, in der Folge eines krassen Fehlverhaltens des Herrschers, zustande kommen.

Man überinterpretiert Konfuzius nicht, wenn man diese Gütekontrolle des Regierens als inhärenten Teil seines Paradigmas versteht. Auf seine Art hat Menzius (372-281) noch expliziter solche Kontrolle des Herrschers und damit Herrschaft zum Thema gemacht. Bei Xun Zi (310-230), dem dritten großen Konfuzianer der klassischen chinesischen Philosophie, finden sich kongeniale Überlegungen.

Wohl gemerkt: Hier wird nicht Herrschaft per se in Frage gestellt, auch nicht die abgestufte Ordnung zwischen Himmel, Herrscher, Beamte und Volk mit den Zuweisungen der jeweils unterschiedlichen „*li*“. In Frage gestellt wird der Herrscher, die Kritik ist eine *Herrscher-Kritik*, geradewegs im Sinne persönlicher Schuldzuweisung. Deshalb erscheint im Falle des Herrscher-Versagens das entstehende Problem auch lösbar -und also die Ordnung wieder herstellbar: nämlich durch den Austausch der zentralen Figur, eben des Herrschers. So wird für den Fall des Falles ein Auswechseln des Herrschers vorstellbar, nicht die Hinterfragung der *li*-bestimmten Ordnung und also der Herrschaft per se.

Mit Recht wurde darauf hingewiesen, daß diese Argumentationsweise keinen Raum freigibt für eine vergleichende Verfassungslehre à la Aristoteles (auch eine Figur der Jasperschen Achsenzeit), der bekanntlich das Für und Wider unterschiedlicher Verfassungsarrangements abwogte und in diesem Sinne von äußerster Modernität ist.³⁴ Nein, diese analytische Option

34 S. hierzu das Nachwort in dem in Anm. 33 zitierten Werk von Hubert Schleichert.

ist dem Konfuzius-Paradigma verstellt. Aber daß dieses Paradigma nur affirmativ sei und, wie ein gängiges Vorurteil lautet, also keine Vorstellung von der Würde des einzelnen Menschen habe, verkennt dessen grundlegenden Impetus. Denn die Gütekontrolle des Herrschers erfolgt zum Wohle des Volkes, ja zum Wohle des Individuums. Zwar ist das Konfuzius-Paradigma von der unterstellten, der „eigentlichen Ordnung der Dinge“ überschattet bzw. in solche vorgestellt intakte Ordnung eingebettet. Aber Konfuzius selbst und die, die ihm kongenial folgten, auch die, die ihn kritisch diskutierten, waren Realisten in dem Sinne, daß sie die wirklichen Zustände der eigenen Gesellschaft oft mit erstaunlicher, polemischer Offenheit darlegten und keineswegs stilisierenderweise verschönten.

Natürlich handelt es sich bei ihnen, auch wenn sie das Volk vor Augen haben, nicht um „Demokraten“ im modernen Sinne des Wortes. Denn Konfuzius selbst und viele seiner Mitstreiter und auch seine Widersacher begriffen sich als „consultants“: Sie wollten ihre Botschaft dem Herrscher nahebringen; sie sprachen *für* das Volk, gewissermaßen im Sinne „advokatorischer Fürsprache“. ³⁵ Ihre Vorstellungen waren idealistisch. Aber sie hatten doch auch einen materialistischen Bezugspunkt in dem Sinne, daß selbstverständlich unterstellt wurde, eine wohlgeordnete Ordnung sei nur dann dauerhaft und tragfähig, wenn es dem Volk auch materiell wohlergehe. ³⁶ Der Zusammenhang: Mißbrauch der Herrschaft, Überausbeutung von Menschen, Korruption, Luxus der Herrschenden und wachsende Armut der Massen (im Falle Chinas: der Bauern) ist dem Konfuzius-Paradigma durchweg vertraut. Und damit wird in ihm ein kritischer Zusammenhang reflektiert, der ganz modern anmutet: Hier werden auf vordemokratischer Basis Probleme der Legitimierung von Herrschaft im Kontext sozialer Wohlfahrt abgehandelt. Und auch die bei Menzius nachlesbare These vom erlaubten Sturz des Herrschers, ja vom legitimen Tyrannensturz steht in solchem Zusammenhang. Insofern hatte sich Kim Dae-jung keiner Überinterpretation schuldig gemacht, als er in seiner Auseinandersetzung mit Lee Kuan Yew auf Menzius als einen klassischen, für die heutige Demokratiebewegung Ostasiens relevanten autochthonen Theoretiker aufmerksam machte. ³⁷

Chaos-Bewältigung II:

Ist das Konfuzius-Paradigma als Herrscher-kritisch zu bezeichnen und wird also eine wohlgeordnete Gesellschaft in Abhängigkeit eines sich wohlverhaltenden Herrschers gesehen - er hat Vorbildcharakter und soll entsprechend auf die übrige Gesellschaft ausstrahlen -, so läßt sich das alternative Paradigma des *Daoismus* als herrschaftskritisch und überdies kultur- und zivilisationskritisch kennzeichnen. Die Tatsache, daß eine Gesellschaft der Moral bedarf, schon gar der Moralpredigt, wird selbst schon als Ausdruck von Dekadenz gesehen, weil Moral und Zivilisation, aber auch Herrschaft und Gesetze einen Eingriff in den natürlichen Gang der Dinge darstellen und also Chaos provozieren und keineswegs bestehendes Chaos zu bewältigen vermögen. Deshalb der paradoxe Satz im Daoismus-Paradigma, daß das beste Regieren ein Nicht-Regieren sei. Die Argumentation ist gegen alle Institutionen, gegen Gesetze, insbesondere Strafgesetze, gegen alle Macherei

35 S. Heiner Roetz: China und die Menschenrechte. Die Bedeutung der Tradition und die Stellung des Konfuzianismus, in Gregor Paul und Caroline Y. Robertson-Wensauer (Hg.): Traditionelle chinesische Kultur und Menschenrechtsfrage, Baden-Baden 1996, S. 37-55, bes. S. 52f.

36 S. hierzu Elbert Duncan Thomas: Chinese Political Thought, New York 19682, Kap. VI.

37 Kim Dae-jung: Is Culture Destiny? The Myth of Asia's Anti-Democratic Values, in: Foreign Affairs, Bd. 73, Nr. 6, 1994, S. 189-194 (wieder abgedruckt in Kim Dae-jung Peace Foundation: Democratization and Regional Cooperation in Asia, Seoul 1996, S. 53ff.).

und modern gesprochen: gegen Technokratie gerichtet. Sie ist herrschaftsnegierend. Als eigentliche Regierungskunst gilt das Nicht-Handeln. Nicht das aktive Tun, für das der späte Konfuzianer Xun Zi emphatisch plädierte, steht im Mittelpunkt, sondern das Lob auf Passivität. Nicht die „*li*“ gelten als Richtmaß, sondern das „*wuwei*“, das Gegenteil von absichtsvollem Handeln: das dem letztlich undefinierbaren *dao* anschmiegsam folgende „Nichts-Tun“.

In diesem Paradigma herrscht die Vorstellung vor, alles regele sich irgendwie von selbst: Steuerung erfolgt durch Selbststeuerung, zumal alles in kleinstem Umkreis vonstatten geht: „small is beautiful“!

Herrscher-Kritik macht demzufolge in diesem Paradigma keinen Sinn, denn es geht nicht um die Güte des einen oder anderen Herrschers, sondern es geht um Herrschaftskritik per se. Das Daoismus-Paradigma zeugt also von fundamentaler Kritik, nicht von dieser oder jener Modalität hinsichtlich des praktischen tagespolitischen Herrschaftsvollzuges: Abgeschafft werden soll zusammen mit der Zivilisation die Herrschaft selbst. Deshalb kann es sinnvollerweise keine Gütekontrolle von Herrschaft geben.

Dem Daoismus-Paradigma liegt also Distanz zum öffentlichen Leben, zum „Tun“, zugrunde, und insofern handelt es sich um ein paradoxes Angebot zur Bewältigung der Problematik öffentlicher Ordnung. Ernst genommen, gleicht es einem Plädoyer für ein naturverbundenes, dem *dao* nachspürenden und nachfolgenden Eremiten-Dasein. Vielfach wird das Daoismus-Paradigma, vor allem dort, wo es im Westen für die eigene Zivilisationskritik rezipiert wurde, lediglich als eine Protesthaltung interpretiert; man sollte es jedoch durchaus als eine grundlegende Perspektive für die Gestaltung öffentlicher Ordnung verstehen, auch wenn diese Gestaltung als Selbstregulierung begriffen wird.

Chaos-Bewältigung III

Ganz anders geartet ist die dritte Perspektive für eine Chaos-Bewältigung, nämlich diejenige des sogenannten Legalismus oder Legismus. Im Legismus-Paradigma des Shang Yang (390-338) und des Han Fei Zi (280-233) wird nicht ein Zuviel an zivilisatorischen Institutionen, sondern eher ein Mangel an solchen, insbesondere ihre mangelnde Effektivität beklagt. Anders als das Konfuzius-Paradigma setzt der Legismus nicht auf Moralpredigt, schon gar nicht auf die Familie als den nicht hintergehbaren Hort kollektiver Sozialisation. Vom Rückzug bzw. dem Nichts-Tun der Daoisten hält der Legismus ebenfalls nichts. Sein Paradigma baut auf die Macht und Wirkungskraft von Gesetzen und Institutionen, insbesondere auf effektive Strafgesetze und Strafandrohung.³⁸ Die Androhung von negativen Sanktionen und damit das Abschreckungsprinzip werden als Leitperspektive für die Ordnungsstiftung verstanden. Positive Sanktionen haben in diesem Denken nur eine randständige Bedeutung. Nicht die „*li*“ des Konfuzius, sondern sanktionsbewehrte „*fa*“ (Gesetze) gelten als das entscheidende Regulativ, um das Zusammenleben von Menschen, die als potentielle Chaoten verstanden werden, zu ermöglichen. Es gilt, die Tiger zu bezähmen, und der hierfür erforderliche Käfig sind eben wirkungsmächtige, weil strafandrohende und effektiv strafende Institutionen. Im übrigen: Zugespitzte

38 S. hierzu Fu Zhengzuan: China's Legalists. The Earliest Totalitarians and the Art of Ruling, New York 1996.

Strafandrohung sollte - ihre durchschlagende Wirkung unterstellt - die Strafpraxis überflüssig machen!

Das Legismus-Paradigma setzt also, rechtspositivistisch begründet, auf autoritäre Lösungen, die ohne Abstufungen alle gleichermaßen betreffen. Der Herrscher erläßt *ex auctoritate*, in eigener Machtvollkommenheit, die Gesetze: *rule by law* ist die Devise, nicht *rule of law*. Allerdings wird empfohlen, daß er sich dabei im Hintergrund hält, seine Beamten handeln läßt, also eine Aura des Nichts-Tun um sich legt, andere vorschickt, um gegebenenfalls diese im Falle des Mißlingens der eigenen Politik ebenfalls drastisch zur Rechenschaft zu ziehen, selbst aber die Hände in Unschuld zu waschen: scheinbares Nichts-Tun als Stratagem!

Im Legismus-Paradigma, insbesondere des Han Fei Zi, werden überdies die Menschen von Natur aus als böse unterstellt, ihre Perfektibilität ist nicht vorstellbar. Darin unterscheidet sich dieses Paradigma vom Konfuzius-Paradigma, aber auch von einer spezifischen Variante des Konfuzius-Paradigmas, die vom Lehrer des Han Fei Zi, nämlich des schon erwähnten Xun Zi, vertreten wurde: Zwar sind letzterem zufolge, anders als Konfuzius und Menzius dachten, die Menschen böse, aber vermittelt von Institutionen, die als zivilisatorische Brücken und Kunstprodukte vorgestellt werden, ist doch eine gewisse Perfektibilität denkbar und praktikabel. Die Institutionen werden bei Xun Zi allerdings nur dann als Medien der Zivilisierung erachtet, wenn sie mit den „*li*“ zurückgekoppelt, also moralisch beseelt sind. Von letzterem hält, wie gesagt, der Legismus überhaupt nichts: Die konfuzianische Vorstellung vom Menschen als einem lernoffenen, lernfähigen, bildsamen und vermittelt aktivem Tun selbstgestalterischen und auf Selbstvervollkommnung ausgerichteten Wesen, d.h. die Vorstellung vom Menschen als einem *zoon politicon* ist für den Legismus abwegig, damit auch der für Xun Zi typische Appell an das „*y*“, die Rechtschaffenheit, definiert als das „Tun des Richtigen“.

Chaos-Bewältigung IV

Wiederum ganz anderer Natur ist das *mohistische Paradigma* des Mo Di (Mizius; 479-381), das, universalistisch orientiert, auf allgemeine Liebe ohne standesgemäße Abstufungen setzt. Sein Reiz besteht darin, daß es sowohl eine ethische als auch eine materialistische Komponente enthält: Allseitige Liebe führt zu allseitigem Nutzen - so die These. Formuliert werden könnte: Falls jeder von Liebe beseelt wäre, wäre jeder für jeden von Nutzen, gesellschaftliche Selbstregulation wäre die natürliche Folge. Es ist also nicht die Liebe allein, die das Paradigma auszeichnet, sondern die Kombination von gegenseitiger Liebe, die sich im gegenseitigen Nutzen manifestiert. Eine dermaßen geeinte Gesellschaft (*jian*) unterscheidet sich grundlegend von einer in sich zerrissenen und gespaltenen Gesellschaft (*bie*). An die Stelle der „*li*“-Orientierung des Konfuzius-Paradigmas, tritt hier die „*ren*“-Orientierung: Gemeint ist damit Menschlichkeit oder Humanität bzw. Wohlwollen, Güte, Großmut, Altruismus, also eine Menschlichkeit, die anders als im Falle der „*li*“ nicht durch Normen oder Traditionen definiert wird, sondern vom Menschen selbst gefunden werden muß. Nicht fremde Vorgaben, sondern eigene Anstrengungen führen zu „*ren*“. Das mohistische Paradigma plädiert damit für autonome, nicht für eine heteronome Ethik. Aber

schon Konfuzius formulierte „Was dir selbst unerwünscht ist, füge auch keinem anderen zu!“³⁹

Im übrigen hat das Mohismus-Paradigma eine deutlich gesellschaftskritische Ausrichtung. In vieler Hinsicht ist man in Kenntnis europäischer Geistesgeschichte bei ihm an die Kritik der Physiokraten des 18. Jahrhunderts am damaligen *ancien régime* erinnert, also an die scharfe Kritik parasitärer Verschwendungssucht der damals herrschenden Klassen, die im Falle Mo Di nicht nur zu einer Kritik an der übermäßigen Prunksucht von Herrschenden führte, sondern sogar zur Kritik aller schönen Künste, vor allem zur Kritik an Musik als deren Inbegriff: „Musik zu haben ist falsch!“. Zumindest gehören die schönen Künste, ja kulturelle Güter aller Art nicht zum „Nutzen des Volkes“. Puritanismus ist also angesagt!

Chaos-Bewältigung V

Akzentuiert man „Nutzen“ in Richtung auf Egoismus oder „possessiven Individualismus“, gelangt man zum Paradigma des Yang Zhu (440-360), dem *Yangismus*. Hier liegt, wenn man so will, ein *rational choice*-Paradigma vor, das explizit gegen eine „*li*“, „*ren*“ und „*yi*“-Orientierung gerichtet ist. „Alles für sich selbst“ - „*wei wo*“ - ist die Leitperspektive, eine Nutzen-Orientierung im Sinne der egoistischen „Pflege des Lebens“.

Vielleicht sollte man das Yangismus-Paradigma nicht als eine seriöse Leitperspektive für die Konstituierung *öffentlicher* Ordnung interpretieren, zum einen, weil es sich um eine außenseiterische Position handelte, zum anderen, weil öffentliche Ordnung gar nicht das Thema dieses auf rein diesseitigen Hedonismus ausgerichteten Denkens gewesen ist. Dennoch handelt es sich um eine interessante (fast moderne!) Orientierung in einem Umfeld, das in aller Regel ganz andere Perspektiven („*li*“, „*ren*“, „*yi*“, „*fa*“) vermittelte.

3.4 Widersprüche und Komplementarität

Mit diesen fünf paradigmatischen Perspektiven sind die in der klassischen chinesischen Philosophie beobachtbaren Orientierungen keineswegs erschöpfend aufgelistet. Es handelt sich jedoch um die markantesten Positionen. Ihre Vielfalt ist, wie dargelegt, bemerkenswert breit: Rückbezüge auf die Tradition sowie Verweigerungshaltungen gegen Tradition finden sich ebenso wie moderate Brüche mit der Tradition bei gleichzeitigen Versuchen der Neubegründung lebenspraktischer und gesellschaftlicher Orientierung. Moralpredigten stehen Seite an Seite mit Moralkritik, ebenso Plädoyers für Tun wie für Nicht-Tun. Institutionen werden hochbewertet, aber auch verdammt. Herrschaft wird prinzipiell kritisiert, aber auch in übertriebener Weise wertgeschätzt. Neben allgemeiner Herrschaftskritik findet sich eine meist scharfe personenbezogene Herrscher-Kritik. Argumentiert wird einerseits gegen parasitären Luxus (Mo Di), andererseits wird Überfluß beschworen (Xun Zi). Plädoyers für heteronome Ethik finden sich neben Argumenten für autonome Ethik. An Breite des argumentativen Angebots mangelt es nicht, auch nicht an polemischer Kritik. Besonders bemerkenswert ist die Selbstverständlichkeit, mit der diese Kritik wechselseitig vorgebracht wird.

39 Konfuzius: Gespräche des Meisters Kung (Lun Yü), hrg. von Ernst Schwarz, München 1994⁶, S. 108 (Gespräch XV. 23).

Dennoch: In diesen Diskursen handelt es sich nicht um Auseinandersetzungen innerhalb einer „pluralistischen Gesellschaft“. In manchen der Positionen (Konfuzius, daoistisches und mohistisches Paradigma) ist spürbar, daß Harmonie, Gemeinschaftlichkeit und Selbstregulierung auf der Grundlage von „li“, „ren“ und „yi“ (bzw. einer dieser Orientierungen) die normativen Fixpunkte angestrebter Ordnung sind, diese also keineswegs als eine offene pluralistische Szenerie politischen oder gesellschaftlichen Handelns gedacht wird. Im Legismus wird „Pluralität“ - definiert als die Summe von Böswilligkeiten und Chaos (falls der Begriff Pluralität in diesem Zusammenhang überhaupt benutzt werden sollte) - immer schon als eine einzudämmende, zu bezähmende Erscheinung begriffen, nicht aber als Eigenwert. Im Yangismus verflüchtigt sich die Ordnungsproblematik im selbstzufriedenen, genießerischen Hedonismus. Man tut den erstgenannten Positionen nicht Unrecht, wenn man sie als autokratisch/oligarchisch/gerontokratisch und überdies als patriarchal bezeichnet.

Alle diese Positionen (vielleicht mit Ausnahme des Yangismus) kennen die Differenzierung zwischen oben und unten, den Edlen und dem Volk, wobei das Volk - die gewöhnlichen Leute - viertrangig und oft als dumm eingeschätzt wird. Aber mit ihm, dem einfachen Volk, ist fürsorglich umzugehen! Demokratie im Sinne eingespielter institutionalisierter Verfahrensweisen im öffentlichen Raum - der Beteiligung, der Kontrolle, der Wahl und Abwahl, wie in der oligarchischen attischen Demokratie zur selben Zeit beobachtbar - hat es im klassischen chinesischen Denken und schon gar in der Realität nicht gegeben. Über diesen Sachverhalt stimmen auch jene Interpretationen überein, die ansonsten zu Recht das kritische Potential in diesem Denken, vor allem die potentiellen Anknüpfungspunkte für ein modernes politisches Gemeinwesen hervorheben. Wobei zu betonen ist, daß auch die europäische Entwicklung lange Zeit pluralisch-demokratische Orientierungen im *modernen* Sinne nicht kannte und auch in Europa sich ein Unterschied in verfassungspolitischer Hinsicht erst in neuester Zeit, seit circa zweieinhalb Jahrhunderten herausgebildet hat.

3.5 Die Engführung des philosophischen Diskurses als Problem

Es wurde der klassischen chinesischen Philosophie zum Verhängnis, daß im Laufe der Zeit, insbesondere seit dem 2. Jahrhundert v.u.Z. und dann insbesondere seit dem 2. Jahrhundert u.Z. ehemals kontradiktorische Positionen sich zum „Neokonfuzianismus“ amalgamierten: so vor allem das Konfuzius-Paradigma, der Daoismus und der Legismus.⁴⁰ Aus dieser Amalgamierung, beispielsweise bei Dong Zhongshu (179-104 v.u.Z.), entstand eine kosmologisch ausgerichtete Staatsdoktrin: erneut mit dem Himmel an der Spitze, dem Mandat des Himmels verkörpert in der Figur des Herrschers (Kaiser) als verlängertem Arm des Himmels, dem Beamtentum und schließlich mit dem Volk an der Basis - das Ganze wird dann wenige Jahrhunderte später noch daoistisch-buddhistisch umspinnen und eingewoben. So entstand ein Welt-, Gesellschafts- und Menschenbild, in dem alles herrschaftlich abgestuft in wechselseitigem Bezug stand: Natur - Himmel - Herrscher - Volk - Mensch. Hier liegt eine Neuauflage kosmologischen oder kosmozentrischen Denkens vor, das auch als soziomorph bzw. anthropomorph bezeichnet werden kann, weil sich die Projektionen zwischen den verschiedenen Instanzen hin- und herbewegen: Alles steht mit

40 S. hierzu Wolfgang Ommernborn und Peter Weber-Schäfer, op.cit. (Anm. 33).

allem in Bezug, wenngleich in deutlich hierarchischer Abschtichung.⁴¹ Darüber sind die positionellen oder paradigmatischen Differenzierungen, wie sie erwiesenermaßen im klassischen chinesischen Denken bestanden, in der Tendenz verlorengegangen, obgleich gelegentlich erneutes kritisches Hinterfragen der staatskonfuzianischen Doktrin via Herrschaftskritik zu beobachten ist, beispielsweise im 3./4. Jahrhundert u.Z. bei Bao Jingyan - einer Position, die allerdings später durch Klassiker des Neokonfuzianismus wie Zhu Xi, (1130-1200) überrollt wurde.

3.6 Lehren

Was ist aus diesem Rückblick für die aktuelle Kulturdebatte zu lernen?

1. Es ist fragwürdig, Kulturen als in sich homogen-geschlossen zu begreifen. Gerade das chinesische Denken zeigt in Wirklichkeit, wenn man nur genau hinschaut, Vielfalt und Differenzierungen, ja erstaunlich kontradiktorische Positionen. Es dokumentiert vor allem eine Tradition an Traditionskritik - ein Sachverhalt, der bekanntlich in Europa zum Wegbereiter der Moderne wurde.

2. Auch wenn, wie im Falle Chinas, Vielfalt schließlich erneut zu einer geschichtsmächtigen, relativen Einlinigkeit („Neokonfuzianismus“) zusammenschrumpfte und diese bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts mehr oder minder bestimmend blieb, ist es immer noch nützlich, sich der einst vorhandenen Vielfalt zu vergewissern. Denn diese dokumentiert ein Stück Aufklärungsdenken im modernen Sinne des Begriffs: Die chinesische Gesellschaft, zumindest ihre oberste intellektuelle Spitze, klärte sich vermittels des Streits der Schulmeinungen über sich selbst auf. Deshalb muß der Impetus zur Aufklärung nicht, wie oft auch fälschlicherweise in China gedacht, von außen importiert werden! China kann in dieser Hinsicht auf ein eigenes Kulturerbe zurückgreifen.

3. In rekonstruktiver Absicht lassen sich für die heutige Debatte gezielt *quer durch alle aufgezeigten Paradigmen* spezifische Anknüpfungspunkte benennen. So zum Beispiel die Herrscher- bzw. Herrschaftskritik; die legistische Vorstellung von einem *allgemein* gültigen Recht; eine tendenziell egalitäre Anthropologie, die von der Gleichheit der Menschen ausgeht (wie bei Menzius und Xun Zi); die Vorstellung von autonomem Handeln und Urteil selbst gegenüber statusmäßig Höhergestellten; die sozial-utilitaristische Begründung des Staates im Hinblick auf die von ihm für die Allgemeinheit zu erbringenden Leistungen; die Verpflichtung der Politik auf Moral *und* Nutzen; die im „*ren*“-Begriff angelegte goldene Regel, die auf Wechselseitigkeit ausgelegt ist - eine Regel, die im übrigen ungeachtet von Tradition, Status und Kontext gültig ist.

Im Hinblick auf eine pluralistische Gesellschaft ist argumentativ anknüpfbar an die Idee der Würde des Menschen kraft Menschseins; weiterhin an den Gedanken, daß die Ausübung

41 John Henderson: The Development and Decline of Chinese Cosmology, New York 1984, spricht in diesem Zusammenhang von „korrelativem Denken“. Zum kosmologischen Denken soziomorpher oder anthropomorpher Variante in vorphilosophischen Zeugnissen bzw. in frühen Zeugnissen der Philosophie s. immer noch Ernst Topitsch: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik, Wien 1958.

von Macht an die Achtung dieser Würde gebunden ist und daß es also kein herrscherliches Privileg, gar Recht zur beliebigen Bevormundung des Menschen gibt, viel eher schon legitime Vorbehalte des Kopfes und des Herzens der Menschen nicht nur hinsichtlich staatlicher Maßnahmen, sondern explizit selbst in dem urkonfuzianischen Bereich innerfamiliärer Pietät (*xiao*), auch hinsichtlich der Loyalität von Beamten gegenüber dem Herrscher (*zhong*).

Was diese Positionen betrifft, so ist mit Nachdruck zu betonen, daß es sich hier um eigenständige geistige Gewächse Chinas handelte, nicht um Transplantate aus dem Ausland. Kontakte zu diesem gab es zur Achsenzeit gar nicht. Deshalb kann mit Fug und Recht behauptet werden, daß auch in der klassischen chinesischen Philosophie ausreichende, wenn auch nicht erschöpfende Ansatzpunkte beispielsweise für ein modernes Menschenrechtsverständnis vorhanden waren, nicht im Sinne von entsprechenden kulturgenetischen Vorprägungen (die es auch in Europa nicht gegeben hatte), sondern als Ergebnis ureigenster innerer Kontroversen über kontradiktorische lebensphilosophische Positionen.⁴²

Dies ist *und bleibt* ein potentieller intellektueller Aktivposten, der in einem traditionsbewußten Kulturkreis gerade unter den Bedingungen sich durchsetzender Modernität früher oder später entsprechende Rückerinnerungen provozieren wird. Man müßte in dem sich modernisierenden China solche nur politisch zulassen, ja öffentlich ermutigen. Daß dies im derzeitigen China kaum geschieht, hat, herrschaftspolitisch betrachtet, einsehbare Gründe, die die innerchinesische Debatte schon vor zweieinhalb Tausend Jahren durchschaute - und einerseits (legistisch) rechtfertigte, andererseits aber auch in fulminanter Weise kritisierte.

4. Reformatorische Erneuerung als Chance? Der Islam und die Herausforderungen des Pluralismus

Alle traditionale Kulturen sehen sich der Schwierigkeit gegenüber, sich mit einer pluralistisch werdenden Welt auseinandersetzen zu müssen. Der Eigensinn der jeweiligen Kultur gerät dabei in Konflikt mit einer sich ausbreitenden Pluralität von Lebensstilen und Werteorientierungen. Der genannte Konflikt läßt sich abwehrend oder innovativ bearbeiten: Im ersten Fall verstärkt sich der Eigensinn der jeweiligen Kultur; Traditionalismus und Orthodoxie obsiegen. Im zweiten Fall kommt es ohne kulturelle Selbstaufgabe zu einer Erneuerung, also zu einer Fortschreibung von Identität angesichts zeit- und umständebedingten Wandels.

Dieser Problematik sieht sich in zunehmendem Maße auch der islamische Kulturbereich ausgesetzt.

42 Neuerdings besonders aufschlußreich in dieser Hinsicht Gregor Paul und Caroline Y. Robertson-Wensauer (Hg.), op.cit. (Anm. 35) sowie Michael C. Davis (Hg.): Human Rights and Chinese Values. Legal, Philosophical, and Political Perspectives, Oxford 1995.

4.1 Die aktuelle Ausgangslage

Auch im islamischen Bereich finden seit Jahrzehnten dramatische Prozesse der sozialen und ökonomischen Ausdifferenzierung statt. Wie überall sonst auf der Welt übersetzt sich auch hier soziale Mobilisierung in den kulturellen und politischen Bereich und führt zu einer Politisierung der Gesellschaften. Anders als im ostasiatischen Bereich mündeten die Umbruchprozesse bisher jedoch in der Regel eher in eine Entwicklungskrise, die eine in einer erfolgreichen Entwicklung beobachtbare breitenwirksame Aufwärtsmobilität nicht mehr zustande kommen läßt, zumindest nicht mehr in dem Maße, wie sie den Erwartungen der Menschen entspricht. Sozialer Wandel bei sich ausweitender Entwicklungskrise ist jedoch kein günstiger Nährboden für eine positive Bewertung des Wertepluralismus. Im Gegenteil: in solchem Zusammenhang kommt es eher zu Abwehrhaltungen, wobei solche Abwehr gegen überfällige kulturelle Innovationen besonders markant ist, wenn der Umbruchprozeß auf breiter Fläche stattfindet und Aufwärtsmobilität, mit Ausnahme für einen kleinen Kreis von Karrieristen und Neureichen, insgesamt blockiert zu sein scheint.⁴³ Dann finden sich Abwehrhaltungen nicht nur verständlicherweise in den unteren Schichten, sondern gerade auch bei den auf Aufwärtsmobilität stark fixierten, jedoch durch die Umstände bedingt frustrierten Mittelschichten. Gerade letztere gehören zum Rekrutierungsfeld des durch Antiaffekte gekennzeichneten fundamentalistischen Lagers.

Dies ist die Ausgangslage in vielen, vor allem arabisch-islamischen Gesellschaften (bürgerkriegsmäßig zugespitzt in Algerien, sich zuspitzend in Ägypten), in denen islamistische Bewegungen auf breiter Front aktiv geworden sind und eine weit größere Bedeutung angenommen haben, als sie durch wortgewaltig-militante Flügel signalisiert wird. Und obgleich solche Bewegungen keineswegs auf einen einzigen Nenner zu bringen sind, allein schon, weil die Akzente ganz unterschiedlich gesetzt sind (politische Machtgewinnung durch Instrumentalisierung der Religion, Aktivierung von Solidargemeinschaften, Renaissance von eigenen alten Werteorientierungen, Kampf gegen den westlichen „Teufel“ - oder eine Mischung davon), so erfährt begreiflicherweise Wertepluralismus unter solchen Bedingungen keine Wertschätzung. Vielmehr wird er in der Regel als Kern des Problems, nämlich aus Ausdruck von kultureller Dekadenz und damit als Wiederholung vorislamischer „Ignoranz“ und Verderbtheit (*jahiliyya*) begriffen und also nicht als produktiver Aktivposten.⁴⁴

Die durch die aktuelle Entwicklungskrise provozierte Problematik - die Abwehr von Wertepluralismus bei zunehmender sozialer Mobilisierung der Gesellschaften und ökonomischem Substanzverlust - hat jedoch nicht nur eine zeitbedingte Verursachung. Diese Abwehrhaltung ist auch, um einen Begriff von Arkoun aufzugreifen, in der „hegemonialen islamischen Vernunft“ begründet,⁴⁵ d.h. in einem Selbstverständnis des Islam, das nicht nur

43 S. Bassam Tibi: Die Krise des modernen Islam. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter, Frankfurt a.M. 1991; ders.: Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels, Frankfurt a.M. 1985.

44 Eine aufschlußreiche Monographie in diesem Zusammenhang ist Gilles Kepel: Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten. Die Entwicklung des muslimischen Extremismus, München 1995.

45 Mohammed Arkoun: Pour une critique de la raison islamique, Paris 1984; ders.: Rethinking Islam, Boulder 1994.

neuerdings vorherrschend ist, sondern tiefreichende Wurzeln hat und immer noch eine massenwirksame Resonanz besitzt.

Um welchen Sachverhalt handelt es sich dabei? Warum gestaltet sich der Brückenschlag zwischen Islam und Wertepluralismus so schwierig?

4.2 Die grundlegende Problematik

Der Islam hat zur wesentlichen Grundlage den Koran - „den Text“, und dieser Text wird als Weitervermittlung bzw. Inbegriff einer dem Propheten Mohammed übermittelten Offenbarung Gottes verstanden. Man hat deshalb im Hinblick auf den Koran korrekt von einer „Wortwerdung Gottes“ bzw. einer „Buchwerdung Gottes“ gesprochen.⁴⁶ Wie viele Islam-Wissenschaftler dargelegt haben, hat diese Prämisse erhebliche Implikationen: Das aus ihr resultierende Welt-, Gesellschafts- und Menschenbild ist „theonom-kommunitär“. Das heißt, es gibt, gängigem islamischen Verständnis folgend, ein geoffenbartes göttliches Recht, dessen Reichweite alle Bereiche von Gesellschaft und Mensch berührt (*sharia*), und diesem göttlichen Recht muß sich die Gemeinschaft der Rechtgeleiteten und Rechtgläubigen (*umma*) unterwerfen. Der Anspruch ist umfassend, das entsprechende Denken holistisch, vor allem auf den einen Bezugspunkt, „den Text“, aber auch auf die Mitteilungen über die Ausprüche und Handlungen des Propheten (*hadithe*) bezogen. Wenn es mit Macht ausgestattet ist und überdies Gottesherrschaft im Sinne Maududis (*hakimiyyat Allah*) zu verwirklichen trachtet, tendiert es zu einem im Einzelfall mehr oder weniger ausgeprägten Totalitarismus, dem Gegenmodell einer dem Wertepluralismus verpflichteten Orientierung.⁴⁷

An erster Stelle steht also, zumindest in der idealtypischen Ausprägung hegemonialer islamischer Vernunft, nicht das Individuum oder die Pluralität von Individuen mit ihren unterschiedlichen Mentalitäten, Identitäten und Interessen. Nicht Subjekte oder einzelne Gruppierungen verfügen aktiv über autonome Definitionsmacht. Es ist das Kollektiv - die *umma* -, welche von der Offenbarung angeleitet und auf diese hin fixiert zum Ort rechtgeleiteten Glaubens, Denkens und Handelns wird. In Abwandlung des Begriffes der Staatsräson könnte man in diesem Zusammenhang von einer allumfassend orientierenden „Religionsräson“ sprechen,⁴⁸ vor allem von der von ihr abgeleiteten, sie kennzeichnenden Orthopraxis als letztgültiger Orientierung, die eine verbindliche Unterscheidung von erlaubtem und nicht erlaubtem Handeln impliziert.⁴⁹

Dieses hegemoniale islamische Selbstverständnis, wie es heute vielfach in apologetischer Absicht, oft aber auch von Kritikern dargelegt wird, ist in der Geschichte des Islam zwar vorherrschend gewesen, aber nicht unumstritten geblieben. Doch diejenigen, die die genannte Orientierung weniger rigide interpretierten und also neben der Offenbarung der

46 Jacques Berque: Der Koran neu gelesen, Frankfurt a.M. 1996.

47 Auf diesen Sachverhalt hat über die Jahre hinweg Bassam Tibi insistiert. S. jüngst von diesem Autor: Der religiöse Fundamentalismus im Übergang zum 21. Jahrhundert, Mannheim 1995.

48 Martin Forstner: Inhalt und Begründung der Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung, in Johannes Hoffmann (Hg.): Begründung von Menschenrechten aus Sicht unterschiedlicher Kulturen, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1991, S. 249-273, hier S. 269. S. auch Seyyed Hossein Nasr: Der Islam, in Arvind Sharma (Hg.): Innenansichten der großen Religionen, Frankfurt a.M. 1997, S. 387-538; ders.: Ideal und Wirklichkeit des Islam, München 1993.

49 Einen aufschlußreichen Einblick in die Dimensionen und die Differenziertheit von erlaubtem und nicht erlaubtem Handeln vermittelt Youssef Qaradawi: Le licite et l'illicite en Islam, Paris 1992³.

menschlichen Vernunft eine größere Bedeutung, wenn nicht gar einen eigenen Stellenwert zugeschrieben, blieben, ungeachtet ihrer historischen oder aktuellen Prominenz, Randfiguren, die gegenüber einer mächtiger werdenden Orthodoxie, insbesondere gegen die politische Indienstnahme rigider theologischer Denkrichtungen des Islam wenig ausrichten konnten (abgesehen davon, daß sie selbst, wie insbesondere im Falle der „rationalistischen“ Mutaziliten einer politischen Instrumentalisierung, nunmehr allerdings in eigener Sache, nicht abgeneigt waren).⁵⁰

Mit anderen Worten: Die vorgenannte Lesart des Islam wurde hegemonial, weil die Geschichte der alternativ-rationalistischen Interpretationen und Ordnungsentwürfe - von den Mutaziliten, über Averroes und das späte 19. und frühe 20. Jahrhundert bis auf den heutigen Tag - eine Geschichte des Scheiterns geblieben ist.⁵¹ Diese Geschichte hat tragische Momente, weil ausgehend von den Prämissen eines theonom-kommunitären Verständnisses des Islam spätestens nach dem islamischen Mittelalter und der islamisch-jüdisch-christlichen Begegnung in Spanien abweichende Meinungen, Neuinterpretationen oder gar Modernisierungsversuche von der Art eines modern-kritischen Koranverständnisses quasi-instinktiv mit einem Leib und Leben bedrohenden Apostasie-Vorwurf bedacht werden. Entsprechende Vorgänge in der Vergangenheit und in der unmittelbaren Gegenwart verweisen auf jenen Teufelskreis, den Fatema Mernissi als „Häresie-Paradigma“ beschrieben hat: Bei sich selbst die rechtgeleitete Interpretation unterstellend, rückversichert durch die hegemonial-islamische Vernunft, werden abweichende Interpretationen der Häresie bzw. Apostasie bezichtigt; eine offene kontroverse Diskussion wird dadurch unterbunden; die Verfechter rationalistischer Positionen sehen sich geistiger und körperlicher Verfolgung ausgesetzt.⁵²

Es ist dann nur folgerichtig, daß die theonom-kommunitäre Orientierung und entsprechende Abwehrhaltungen gegenüber einem alternativen Selbstverständnis wesentlich zur „Essentialisierung“ des Islam beigetragen haben.⁵³ Essentialisierung meint in diesem Zusammenhang: ungeachtet konkreter Zeitumstände einer hypostasierten „Religionsräson“ und ihrer breit gefächerten Konsequenzen verpflichtet zu sein. Weiterhin: eher in Kategorien einer geschlossenen (im Unterschied zu einer offenen) Gesellschaft zu denken, kollektivistisch und nicht auf das Individuum hin ausgerichtet zu sein, Gehorsam gegenüber gottgewollter Ordnung zu üben, demzufolge vor allem pflichtenbewußt zu sein und nicht auf die Rechte des Individuums zu setzen, von der Souveränität Gottes auszugehen und demgegenüber der Idee einer „Volkssouveränität“ mit Skepsis zu begegnen bzw. diese zu verwerfen, Wertepluralismus als Ausdruck moralischer Verwirrung und nicht als ein unausweichliches Ergebnis einer sich pluralisierenden Gesellschaft und Welt zu begreifen. So fehlen einem „essentialisierten Islam“ die mentalen, insbesondere die institutionellen Auffangnetze für tatsächliche Pluralität. Die Abwehr von Pluralität wird, von der „reinen“, der hegemonialen Lehre her durchdacht, schlimmstenfalls zur Verfolgungsjagd. Wo diese nicht stattfindet, siegt möglicherweise pragmatische Einsicht oder praktische Klugheit. Jedoch sind im Licht der theonom-kommunitären Orientierung solche Verhaltensweisen prinzipiell

50 S. hierzu Fatema Mernissi: Die Angst vor der Moderne. Frauen und Moderne zwischen Islam und Demokratie, Hamburg 1992, S. 49ff.

51 Bassam Tibi: Der wahre Imam. Der Islam von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1996.

52 So formuliert in einer Wiedergabe einer Rede von Fatema Mernissi, abgedruckt in: Civil Society (Kairo), Bd. 3, Heft 31, Oktober 1994, S.13.

53 S. hierzu Aziz Al-Azmeh: Die Islamisierung des Islam, Frankfurt a.M. 1996.

kritikwürdig, weil opportunistisch ausgerichtet und also nicht auf der Höhe von Rechtleitung und Rechtgläubigkeit.

Doch gibt es Perspektiven für einen konstruktiven Brückenschlag zwischen dem kulturellen Erbe des Islam und den Erfordernissen moderner Pluralität?

4.3 Ansatzpunkte für eine produktive Bearbeitung von Pluralität

Im islamischen Kulturbereich stellt sich die Frage, wie angesichts der eigenen Vergangenheit und der aus ihren Vorprägungen resultierenden Last ein produktives Verhältnis zur Moderne und einem ihrer Kernmerkmale, nämlich der Pluralität, gewonnen werden kann. Dabei kann es nicht darum gehen, den eigenen Kulturzusammenhang zu negieren, was nur zu einer abstrakten Konfrontation einer neuen Orientierung mit dem eigenen historisch-kulturellen Vermächtnis führen würde; vielmehr geht es darum, eine mentale und emotionale Brücke zwischen diesem Vermächtnis und den Erfordernissen der Moderne zu finden. Für diesen Brückenschlag könnten die folgenden Ansatzpunkte hilfreich sein:

1. Eine Überlegung von al-Azm variierend könnte man formulieren: Ein Brückenschlag zwischen Islam und Pluralität, insbesondere zwischen Islam und einem Wertepluralismus, ist, dogmatisch betrachtet, unmöglich, aber historisch möglich.⁵⁴ Denn bei aller Orientierung am einen „Text“ als dem Kern des eigenen Erbes, hat seit dem 7. Jahrhundert eine kontroverse Interpretation stattgefunden, die zwar nicht offen-wertepluralistisch ist, aber doch im jeweils zeitgenössischen Umfeld als pluralistisch zu bezeichnen ist. Während der essentialisierte Islam monolithisch wahrgenommen wird, vor allem dort, wo es um fundamentalistisch zugespitzte Positionen geht, zeichnet sich die Geschichte des Islam (wie übrigens jede andere Kulturgeschichte) von Anfang an durch Streit, kontroverse Schulrichtungen in Theologie und Recht, ja durch Schismen und den damit zusammenhängenden tiefgreifenden, oft militanten Antagonismen aus. Auch der Islam war, realgeschichtlich gesehen, von Anfang an eine aufgefächerte Erscheinung mit sehr explizit formulierten Konflikt- und oft genug Kampfpositionen, die sich zwar alle ein und denselben grundlegenden Dokumenten verpflichtet fühlten und weiterhin fühlen, die aber aufgrund höchst unterschiedlich akzentuierter Interpretationen eine Pluralität wider Willen offenbaren. Sunna, Schia, Sufismus und andere Zugangsweisen zu den als geoffenbart geltenden Dokumenten und ihrer Botschaft lassen in ihrer Summe erkennen, daß auch eine sich idealiter ganzheitlich verstehende Religion wie der Islam sich pluraler Interpretation nicht entziehen läßt.⁵⁵ Diesen Sachverhalt nicht nur als historisch gegeben wahrzunehmen, sondern ihn prinzipiell, d.h. letztendlich als theologisch unausweichlich zu begreifen, könnte eine wichtige Voraussetzung für ein produktives Verhältnis zum Pluralismus werden. Denn wenn sich die eigene Grundlage, die in arabischer Sprache sich vermittelnde göttliche Offenbarung, nur über plurale Interpretation, auch solche äußerst kontroverser Natur, erschließen läßt und dieser Sachverhalt vorbehaltlos anerkannt, ja positiv gewürdigt würde,

54 Sadik J. Al-Azm: Is Islam Secularizable?, in: Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover, Bd. 7, Wien 1996, S. 15-24. S. vom selben Autor: Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam, Frankfurt a.M. 1993.

55 Aufschlußreich hierüber Tilman Nagel: Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, 2 Bde., München 1981.

könnte darüber Pluralität zu einem selbstverständlichen Bezugspunkt auch in allen anderen weniger grundlegenden Dimensionen menschlichen Zusammenlebens werden.

2. Der zitierte al-Azm stellte die Frage, ob der Islam säkularisierbar sei und beantwortete sie (darauf wurde schon verwiesen): dogmatisch nein, historisch ja. Er bezog sich hinsichtlich des historischen Ja nicht, anders als im vorgenannten ersten Punkt, auf innerislamische kontroverse Pluralität, sondern auf den Tatbestand, daß die meisten islamischen Gesellschaften faktisch einen Säkularisierungsprozeß durchlaufen haben, der aus dogmatischen Gründen eigentlich nicht zulässig sei. Al-Azm nennt diesen Prozeß graduell und schleichend: das Regierungssystem, das Gerichtswesen, das Schulwesen, das Militär und andere gesellschaftliche Bereiche erfassend. Zwar ist der radikale Schnitt, den 1924 Atatürk in der Türkei hinsichtlich einer grundlegenden Säkularisierung mit dem laizistischen Vorbild Frankreich durchgeführt hat, in der islamischen Welt eher untypisch als repräsentativ. Aber gäbe es die graduelle und schleichende Säkularisierung nicht, wären islamistische Bewegungen in der Gegenwart gar nicht verständlich; ohne weitgehende Säkularisierungstrends wäre der islamistische Vorwurf der *jahiliyya*, der moralischen Verderbtheit der real-existierenden islamischen Gesellschaften, völlig abwegig. Faktische Säkularisierung und islamistischer Protest dagegen gehen also Hand in Hand. Al-Azms zitierte These findet darin ihren Beleg.

3. Wenn die vorherrschenden Denkmuster der islamischen Vernunft - die nach Arkoun als *hegemonial* bezeichnete Vernunft - sich nachweislich in der Geschichte des Islam auf die jeweilige Machthaber, also den Apparat zentralisierter Macht und dessen hegemoniale Ansprüche ausgerichtet war, dann kann die Aufarbeitung dieses Sachverhalts und damit die Kritik einer derart herrschaftseingebundenen Vernunft zu einem weiteren produktiven Ansatzpunkt werden. Kritisch durchleuchtet würden dabei die dogmatischen und reduktionistischen Engführungen herkömmlicher islamischer Vernunft (Orthodoxie) deutlich, auch die Tatsache, daß der heute gängige koranische Diskurs eine eigene semantische, auf Religionsräson ausgerichtete Kraft entfaltet und denkbare, aber auch zeitweilig praktisch verfolgte Alternativen ausgeschaltet hat. Insbesondere würden darüber auch die problematische Sakralisierung der Scharia, ihre im Rückblick von Zeitumständen und konkreten Erfahrungen abgehobenen Bedeutungszuschreibungen durchschaubar.⁵⁶

4. Da die letztgenannte Problematik, die innerislamische Kritik der islamischen Vernunft, auch in der Geschichte des Islam schon von punktueller Virulenz war, müßten die in dieser Geschichte randständig gebliebenen „rationalistischen“ Positionen im Sinne historischer Belege für Alternativkommentare und alternative Interpretationen neu „entdeckt“, zumindest für das heutige Bewußtsein reaktiviert werden. Der Vorgang wäre wichtig, auch wenn zu unterstellen ist, daß diese in der islamwissenschaftlichen Debatte als rationalistisch bezeichneten Positionen in vieler Hinsicht einer theonom-kommunitären Orientierung verhaftet blieben, ihre Verfechter also keine (im heutigen Sinne) radikale Rationalisten waren. Denn auch diesen Rationalisten ging es natürlich um Rechtleitung, um die „gute islamische Gesellschaft“ qua substantieller Vorstellung, nicht also um den Umgang mit Pluralität. Aber Vernunft hatte in solchem Denken doch einen prominenteren Stellenwert als davor und danach in der Orthodoxie.

56 So explizit die von Arkoun (s. Anm. 45) unterbreitete ideologiekritische Perspektive.

Zu den „Vernunft-Philosophen“ (der Begriff muß aus dem eben genannten Grund mit großer Vorsicht benutzt werden) wären vor allem zu zählen: al Farabi, Avicenna, Averroes, gewiß und in der Tendenz ohne den genannten Vorbehalt Ibn Khaldun; Jahrhunderte später al-Tahtawi, al-Afghani, M. Abduh, M. R. Rida - und außerhalb des arabisch-islamischen Bereichs in Südasien: M. Iqbal.⁵⁷ Vielleicht könnte man sie alle so charakterisieren, wie A. Schimmel, eine in Kairo angesiedelte Gruppierung von Modernisten im Umkreis der Zeitschrift *Manar* (sog. *Manar-Gruppe*) beschrieb: „Ihre Botschaft war, daß sich der Islam ohne weiteres der modernen Zivilisation anpassen könne; alle Probleme ließen sich durch eine Neuinterpretation von Koran und die Überlieferung lösen“.⁵⁸

5. Damit unmittelbar zusammenhängend sind jene Positionen besonders hilfreich, die in der Gegenwart den Brückenschlag zwischen Moderne und Islam zu denken wagen. Ganz offensichtlich gelingt dieser Brückenschlag nur vermittels einer vorgängigen Kritik an der hegemonialen islamischen Vernunft im Sinne Arkouns, expliziter jedoch vermittels einer detaillierten Kritik jener Elemente in der Scharia, die mit den Erfordernissen der Moderne nicht vereinbar sind. Abdullahi Ahmed An-Na'im hat eine solche kritische Sichtung der Scharia vorgelegt.⁵⁹ Er begreift sein Unternehmen als ein Plädoyer für eine „islamische Reformation“. Eine kritische Sichtung der Scharia hält er für unabweisbar, zum einen, weil die Scharia, wie nicht anders vorstellbar, unter höchst begrenzten zeitbedingten Umständen ihre ersten Ausformulierungen, mit dann allerdings geschichtsmächtigen Folgewirkungen, erfuhr. Zum anderen gilt eine kritische Auseinandersetzung als überfällig, weil wesentliche Orientierungen der Scharia mit den Erfahrungen und dem Lebensgefühl heute lebender Menschen nicht mehr übereinstimmen: beispielsweise die unterstellte rechtliche und andersartige Ungleichheit der Geschlechter, fragwürdige Rechtspraktiken vor allem im islamischen Strafrecht, eine fehlende konstitutionalistische Orientierung, was den Brückenschlag von Islam zu Rechtsstaatlichkeit verhindert, die Diskriminierung von Nicht-Muslimen innerhalb von islamischen Gesellschaften, schließlich auch die Nichtübereinstimmung von Scharia-Prinzipien und den Ausprägungen des modernen Völkerrechts, welches ein prinzipielles Gewaltverbot kennt und auf die Förderung von Grundfreiheiten und Menschenrechten ausgerichtet ist.

Ist also der Islam, insonderheit die Scharia mit modernen Rechtsentwicklungen vor allem in den genannten sensiblen Punkten vereinbar? Kann insbesondere der Islam mit einer auf Gewaltenteilung aufbauenden öffentlichen Ordnung in Übereinstimmung gebracht werden. Und sind Grundfreiheiten, so auch die Religionsfreiheit, überhaupt vorstellbare Werteorientierungen im Islam?

An-Na'im wie auch andere Autoren betonen, daß aus der Perspektive der überkommenen eingefahrenen orthodoxen Scharia solche Orientierungen nicht denkbar, ja verwerflich sind und daß ohne eine substantielle Selbstkritik mit dem Ziel einer Neuausrichtung eine Übereinstimmung von modernen Rechtsprinzipien und Islam nicht vorstellbar ist. Mit anderen

57 S. hierzu die Beiträge in: *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, hrg. von Brian Carr und Indira Mahalingam, London 1997, Teil VI.

58 Annemarie Schimmel: *Der Islam. Eine Einführung*, Stuttgart 1990, S. 119.

59 Abdullahi Ahmed An-Na'im: *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse 1990.

Worten: Eine moderne islamische Gesellschaft ist ohne die Beachtung der Prinzipien des modernen Konstitutionalismus undenkbar.⁶⁰ Die Ungleichbehandlung der Geschlechter läßt sich rational nicht mehr begründen (wenn je rationale Gründe für sie aufgewiesen werden konnten). In sich pluralisierenden Gesellschaften gleicht die Rechtsverweigerung gegenüber nicht der eigenen Religion folgenden Menschen einer Einladung zum Bürgerkrieg. Das Strafrecht hat den Prinzipien der Menschlichkeit zu folgen. Und die Beziehungen zu anderen Staaten und Gesellschaften, auch anderen Kulturkreisen sind auf der Höhe moderner Koexistenzerfordernisse zu regeln; sie haben also vom prinzipiellen Gewaltverbot auszugehen, weshalb aus prinzipiellen Gründen auch einem militanten religiösen Missionarismus zu entsagen ist. Alle diese konkreten Orientierungen sind in grundlegenden Menschenrechten begründet, die zu achten und zu fördern zu einer Aufgabe des inneren und des internationalen Friedens wird. Wo die Scharia ihnen widerspricht - An-Na'im geht in den genannten Punkten davon aus - ist grundlegende Selbstkritik erforderlich.⁶¹

6. An-Na'im verweist in seinem Bemühen um eine angemessene Reformtheologie mit dem Ziel einer „*islamischen* Reformation“ auf die Tatsache, daß die Mekka-Texte und die Medina-Texte des Koran sich unterscheiden, nicht weil Zeit und Platz der Offenbarung unterschiedlich gewesen wären, sondern im wesentlichen deshalb, weil die Zuhörerschaft, an die diese Aussagen gerichtet waren, sich unterschieden hätte.⁶² Die Mekka-Texte waren an Menschen allgemein gerichtet; die nach dem Auszug aus Mekka (*hidschra*) in Medina artikulierten Texte im wesentlichen an Gläubige, die in besonderer Bedrängnis sich befunden hätten. Deshalb seien die Mekka-Texte weltoffener, während die Medina-Texte die Unterscheidung zwischen Innen und Außen, zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen, zwischen der *umma* und der übrigen Welt akzentuiert betont hätten. Sie seien auf die Mobilisierung von Binnenloyalität und auf die Abwehr äußerer Feinde gerichtet gewesen. Deshalb sei der historische Kontext zu reflektieren, auf den hin die jeweils artikulierten Texte adressiert waren. Dies allein schon sei der Grund dafür, daß die Scharia nicht als direkter und unwandelbarer Ausdruck göttlichen Willens interpretiert werden könne; sie müsse vielmehr als eine auf den jeweiligen Kontext hin artikuliert Interpretation begriffen werden. Solche Kontexte ändern sich aber, weshalb für einen lebendigen, zeitentsprechenden Islam neue Interpretationen erforderlich sind.

Hierfür können alle Versuche hilfreich werden, die unter Anwendung moderner linguistischer und dekonstruktivistischer Methoden die Geschichtlichkeit und die Kontextualität des „Textes“ herausarbeiten.⁶³ Angesichts der Textfixierung und der Textlastigkeit islamischer

60 Aufschlußreich über diese Problematik ist auch Gudrun Krämer: Islam, Menschenrechte und Demokratie, in Albrecht Zunker (Hg.): Weltordnung oder Chaos? Beiträge zur internationalen Politik, Baden-Baden 1993, S. 331-346. S. auch Ivonne Yazbeck Haddad: Islamists and the Challenge of Pluralism, Washington 1995 (Reihe: Occasional Papers des Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University).

61 Alle hier genannten substantiellen Punkte werden in dem in Anm. 59 zitierten Buch von An -Na'im ausführlich diskutiert.

62 An-Na'im folgt in dieser Hinsicht seinem Lehrer Mahmoud Mohamed Taha: The Second Message of Islam, Syracuse 1987. Taha wurde im Sudan für seine Thesen des Abfalls vom islamischen Glaubens bezichtigt und 1985 hingerichtet - ein klassisches Beispiel für das oben zitierte Häresie-Paradigma Mernissis.

63 S. beispielhaft Muhammed Abed al-Jabri: Introduction à la critique de la raison arabe, Paris 1994, sowie zu diesem Autor Michael Gaebel: Von der Kritik des arabischen Denkens zum panarabischen Aufbruch, Berlin 1995.

Kultur, insbesondere des Offenbarungsbezugs, wird ein solches methodisches Bemühen oft als eine besondere Provokation begriffen. Aber eine moderne textwissenschaftliche Korankritik muß nicht zu einer Auflösung, ja sie kann sogar zu einer Verdichtung des religiösen Gehalts des Islam führen. Sie kann in Parallele zu einem historisierenden und kontextualisierenden Bibel-Verständnis (Bibel-Kritik) gesehen werden. Gewissermaßen zielt eine solche Auseinandersetzung mit dem „Text“ auf dessen Entrümpelung von Zeitballast, auf die Differenzierung zwischen dem wie immer schwierig thematisierbaren Wesen und Kern auf der einen und der Erscheinungsform auf der anderen Seite. Sie entwürdigt nicht den Text, dadurch daß sie dessen Sakralisierung in der Folge nachweisbarer herrschaftlicher Instrumentalisierung offenlegt. Was sie insbesondere betont, ist die Tatsache, daß der geoffenbarte Text unter spezifischen Umständen, in konkreter Sprache an ein besonderes Publikum vermittelt wurde. Und diese Umstände sind zu reflektieren, wenn man die Unterscheidung zwischen der akzidentellen Bedeutung einer Aussage und dem ihr zugrundeliegenden Sinn begreifbar machen möchte.

Daß ein solches modernes textkritisches Unterfangen einen sensiblen Nerv des Selbstverständnisses der *umma* trifft, zeigt die Reaktion auf entsprechende Versuche, so neuerdings das Schicksal von Nasr Abu Zaid, eines muslimischen Autors, dem es genau um die genannte historisierende und kontextualisierende, wie man heute sagen würde: um eine dekonstruktivistische Zugangsweise zum Verständnis des Korans geht.⁶⁴ Die Abwehrhaltung, ja die Verfolgungsjagd gegenüber Autoren wie Abu Zaid dokumentiert, daß die Buch- bzw. Wortwerdung Gottes, die, wie unterstellt, im Koran erfolgt sein soll, zur skripturalistischen Interpretation verleitet, was zu einer Sakralisierung des Textes und in der Folge zu einer Abschottung gegenüber einem nichtwortgläubigen Verständnis führt.

7. An-Na'im geht von der Position aus, daß ein streng definierter Säkularismus in islamischen Gesellschaften keine Zukunft haben wird, weil die Identifikation der Menschen dieses Kulturraumes mit dem Islam immer noch ausgeprägt, ja ungebrochen sei. Deshalb gehe es nach seinem Verständnis beim Brückenschlag zwischen Islam und Moderne um eine „*islamische* Reformation“, nicht um Säkularisierung. Dennoch gibt es natürlich säkularistische Positionen, denen zufolge, wie Fuad Zakariya formuliert, Säkularisierung für jede moderne Gesellschaft eine vernunftgegebene Notwendigkeit, für die islamische Gesellschaft der Gegenwart sogar eine politische und soziale Notwendigkeit sei.⁶⁵ Denn während die Religionen Universalität anstrebten, setze die Politik zwingend Vielfältigkeit voraus. Ihre Aufgabe sei es, Meinungsvielfalt zu ermöglichen und demokratisch zu organisieren. So müsse die Vermengung von Politik und Religion zwangsläufig in eine

64 Nasr Hamid Abu Zaid: Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses, Frankfurt a.M. 1996. Sowie erhellend über die methodischen Bemühungen Abu Zaid, aber auch über die politischen und menschlichen Konsequenzen Navid Kermani: Offenbarung als Kommunikation, Frankfurt a.M. 1996. S. auch mein Gespräch mit Abu Zaid: Die islamische Welt und die Moderne, veröffentlicht in: Entwicklung - Kulturen - Frieden. Visionen für eine neue Weltordnung, hg. von Stiftung Entwicklung und Frieden, Bonn 1996, S. 21-36.

Über die politisch-herrschaftliche Instrumentalisierung des Islam-Diskurses von Seiten der Orthodoxie und auf den Fall Abu Zaid bezogen s. jetzt Rotraud Wielandt: Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext, in Stefan Wild (Hg.): The Qur'an as Text, Leiden 1996, S. 257-282.

65 Fuad Zakariya: Säkularisierung - eine historische Notwendigkeit, in Michael Lüders (Hg.): Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt, München 1992, S. 228-245. Die folgenden Zitate sind diesem Beitrag entnommen.

Sackgasse führen: Religiöse Ideale würden durch die Politik vergiftet und korrumpiert; umgekehrt sei die Religion nicht in der Lage, eine Welt zu ordnen, die überwiegend von säkularen Mechanismen gesteuert werde. Überdies zeige sich, daß Freiheit und Demokratie unter einer säkularen Regierung besser gedeihen als unter einer religiösen. Denn eine religiöse Regierung mache es den Herrschern leicht, das Sakrale zur Rechtfertigung ihres Tuns zu mißbrauchen, eigene Fehler mit dem Argument vermeintlicher Unfehlbarkeit zu kaschieren. „Sobald die Politik absolute Wahrheiten zu ihrer Grundlage macht, werden elementare Menschenrechte, an erster Stelle die Glaubensfreiheit und die Freiheit des Denkens, suspendiert, wenn nicht gar liquidiert.“ Säkularisierung weigere sich, aus dem Menschen einen Gott zu machen oder ein unfehlbares Wesen. Sie erkenne die Grenzen menschlicher Vernunft und wisse um die Unzulänglichkeit politischer und sozialer Systeme. Im Bewußtsein dieser Unzulänglichkeit suche sie nach möglichen Verbesserungen und Reformen, strebe eine humanere und gerechtere Welt an. „Dagegen zeigen die Lehren derer, die die Säkularisierung bekämpfen, eine ganz andere Gemeinsamkeit: eine tiefsitzende Verachtung des Menschen“. Für die Islamisten bestünde die Erbsünde in der Politik darin, politische Autorität durch den Menschen, durch das Volk zu legitimieren. Diese Verachtung des Volkes, dieser Haß auf die Demokratie finde seinen institutionellen Niederschlag im Prinzip der Konsultation (*shura*). Konsultation ersetze Demokratie. Man müsse aber bedenken, daß Konsultation weder verpflichtend noch bindend sei, sie liege im Ermessen des Herrschers und funktioniere von oben nach unten, nicht von unten nach oben; sie ist also nicht demokratisch legitimiert.

Man könnte ergänzen: Säkularisierung ist, anders als oft unterstellt wird, nicht notwendigerweise mit der französischen Erfahrung des zugespitzten Laizismus gleichzusetzen. Säkularisierung im islamischen Raum könnte die deutsche, eher vielleicht noch die skandinavische Erfahrung oder diejenige Großbritanniens (in den letzteren Fällen mit entsprechenden Staatskirchen!) zum Vorbild haben. Das von Islamisten fabrizierte Schreckensbild des gottlosen säkularen Staates trifft also nicht zu, wenn man die real-existierenden säkularen Staaten als empirischen Bezugspunkt begreift. Solche Staaten, in denen das prinzipielle Grundrecht auf Religionsfreiheit vorherrscht, ansonsten aber zwischen Staat und Religion keine scharfe Trennung, sondern eine funktionale Differenzierung mit Überlappungen existiert, könnten für den islamischen Raum als inspirierende Erfahrung hilfreich sein. Dazu bedürfte es allerdings der Kenntnisnahme der Variabilität real existierender säkularer Staaten.

4.4 Selbstblockade durch Abwehr des Westens

Konstruktive Bezugspunkte dieser Art liegen auf der Hand, so auch beispielsweise die Tatsache, daß die westlichen Gesellschaften, langfristig betrachtet, sich einst in einer ähnlichen Problemlage befanden. Auch in diesen Gesellschaften kam es - anders als zu Zeiten des Urchristentums im nahöstlichen Raum - zu einer Vermischung von Politik, Staat und Religion, insbesondere zur Instrumentalisierung von Religion zu staatlichen Zwecken.

Es hätte im Westen keine Säkularisierungsbewegung geben müssen, wenn nicht vorgängig eine enge Symbiose zwischen Politik und Religion bestanden hätte. Und die Herausbildung des modernen konstitutionellen Staates wäre nicht so langwierig, mühsam, ja qualvoll gewesen, wenn von vornherein innerhalb der westlich-christlichen Kultur Religionsfreiheit als ein selbstverständliches Grundrecht betrachtet worden wäre.⁶⁶ Dem war aber nicht so, gerade nicht in der jüngeren Neuzeit: *Cuius regio, eius religio* war das kriegsträchtige Stichwort vor einsetzender Säkularisierung! Von westlichen Erfahrungen - der politischen Instrumentalisierung von Religion, der damit zusammenhängenden Religionskriege, der Verfassungskämpfe um Grundfreiheiten und Grundsicherungen, des allmählich sich verallgemeinernden Sinns für Toleranz gerade angesichts von immer noch unvereinbaren weltanschaulichen Positionen - ließe sich Wesentliches lernen, so beispielsweise die Unausweichlichkeit des Pluralismus in der modernen Welt, institutionelle prozedurale Vorkehrungen der Konfliktregelung als alternativloses Medium der Konfliktbewältigung angesichts substantieller weltanschaulicher Konflikte, Überlappungen und Mischformen, die weder Gottesherrschaft noch den laizistischen Staat in Reinkultur verkörpern usf.

Warum eine solche positive Orientierung an westlicher Erfahrung heute im islamischen Raum nicht zu beobachten ist, ist durchaus verständlich, wenngleich wenig nützlich: Westliche Kultur wird dort seit langem als Ausgangspunkt von Verdrängungs- und Überlagerungsvorgängen erfahren. Westliche Programmatik in Gestalt des Marxismus, Sozialismus, des postkolonialen säkularen Staates, des Nationalismus und diverser Entwicklungsdoktrinen hat islamische Gesellschaften in eine Sackgasse manövriert - so wenigstens die (durchaus problematische) Eigenwahrnehmung. Im übrigen laufen Entwicklungsprozesse, von denen man unterstellt, sie würden den westlichen Entwicklungsweg einfach wiederholen (was nicht der Fall ist), schief: Die Armuts-/Reichtumsschere nimmt zu; Kleptokratie und Klientilismus breiten sich aus; Autoritatismus und Despotie kennzeichnen die politischen Regime. Überdies wird der Westen in seinen Pathologien, nicht aber in den sich für die Masse der Menschen bietenden Chancen wahrgenommen.

Dieser Westen also provoziert durchaus nachvollziehbar und einsehbar Abwehrhaltungen: Warum sollen dann die im Westen heute vorangetriebenen Methoden der Erkenntnisfindung: also historisierende, kontextualisierende, auf Dekonstruktion ausgerichtete Erkenntnisweisen übernommen werden? Liegt es nicht nahe, sie als geistiges Gift zu begreifen?

Dem mag vordergründig so sein. Doch ein Befund ist kaum verrückbar: Da der Islam selbst eine Pluralität seiner Interpretationen bis hin zu Schismen erzeugt hat, da islamische Gesellschaften, ob sie das wollen oder nicht, einem Prozeß der sozialen Mobilisierung unterliegen, sozio-ökonomische und sozio-kulturelle Pluralisierung also unabweisbar ist, und da im übrigen eine Abschottung gegen die Ausstrahlungskraft einer sich (nicht nur im Westen, sondern auch im Fernen Osten) pluralisierenden Welt nicht mehr möglich ist, hat auch die islamische Welt keine Alternative, als sich dem schwierigen Unternehmen zu stellen: für die immer mehr vorfindbare Pluralität angemessene Ausdrucksformen und

66 S. hierzu jetzt die Beiträge in: Entstehen und Wandel verfassungsrechtlichen Denkens, Beiheft 11 zu Der Staat, Berlin 1996.

entsprechende institutionelle Vorkehrungen zu finden.⁶⁷ Dabei wird sich die historische Erfahrung wiederholen: Fortschritt und Rückschläge, graduelle Veränderungen und Brüche, Gewaltlosigkeit und Militanz werden zu beobachten sein. Letztlich wird es aber darum gehen, sich der zivilisatorischen Aufgabe so zu stellen, daß menschenwürdige Orientierungen das Ergebnis sein werden. Das heißt im Klartext: Monopolansprüche mit der Konsequenz eines Ausschlusses von Pluralität werden einer islamischen Zivilisation nicht dienlich sein.

5. Hauslosigkeit vs. öffentliche Ordnung? Anfragen an den Buddhismus

In vielen Teilen der Welt erfreut sich buddhistische Lebensphilosophie (oder Religion) immer noch großer Beliebtheit; überraschenderweise ist in Teilen des Westens sogar eine wachsende Resonanz zu beobachten: Außerhalb des Westens spielen dabei traditionelle Orientierungen, aber auch die ausgeprägte Anpassungsfähigkeit des Buddhismus an unterschiedliche lokale Umstände, die zu seinem Überleben über zweieinhalb Jahrtausende hinweg beigetragen hat, eine bedeutende Rolle. Im Westen scheint der Reiz des Buddhismus darin zu bestehen, daß in ihm ein Kontrapunkt zu westlicher Denkungsart und Lebensweise gesehen wird.⁶⁸ Als attraktiv gilt der Buddhismus hier auch, weil er als eine metaphysisch nicht überfrachtete, überdies als „sanfte“ und „grüne“ Lebensorientierung wahrgenommen wird. Schon vor Jahrzehnten schrieb Karl Jaspers: „Es liegt ein Glanz der Milde über Asien trotz alles Schaurigen und Schrecklichen, das dort wie überall geschehen ist und geschieht. Der Buddhismus wurde zur einzigen Weltreligion, die keine Gewalt kennt, keine Ketzerverfolgungen, keine Inquisition, keine Hexenprozesse, keine Kreuzzüge.“⁶⁹ Die letzte Beobachtung mag übertrieben sein, wie allein schon ein Blick auf das Sri Lanka der vergangenen fünfzehn Jahre lehrt: Dort agiert eine einflußreiche Variante des singalesischen Buddhismus unter aggressiv-militanten, rassistischen und an einer Überlegenheitsdoktrin orientierten Prämissen. Der Buddhismus ist also offensichtlich nicht per se gegen Militanz immun, so paradox eine solche Beobachtung auch sein mag. Er teilt hier nur das Schicksal anderer Lebensphilosophien und Religionen, die zum Ausgangspunkt militanter politischer Strömungen wurden oder aber sich für solche Strömungen instrumentalisieren ließen.⁷⁰

Interessanter als diese Beobachtungen ist jedoch die Frage, die im folgenden zu diskutieren sein wird, welche Vorstellungen über öffentliche Ordnung der Buddhismus kennt. Da der Buddhismus sich in vielen, auch widersprüchlichen Varianten manifestiert, muß die Frage sinnvollerweise an den ursprünglichen Buddhismus, also demjenigen des Gautama Buddha, gerichtet werden. Denn trotz aller unterschiedlicher Akzentuierungen, die die Entwicklung

67 Einen breiten Einblick in die einschlägigen Diskussionen vermittelt Andreas Meier: Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der islamischen Welt, Wuppertal 1994.

68 Johan Galtung: Buddhism. A Quest for Unity and Peace, Honolulu 1988.

69 Karl Jaspers: Vernunft und Freiheit. Ausgewählte Schriften, Stuttgart 1959, S. 469.

70 Zum Fall Sri Lanka s. Jakob Rösel: Die Gestalt und Entstehung des Singalesischen Nationalismus, Berlin 1996.

des Buddhismus hervorgebracht hat, gibt es doch Gemeinsamkeiten, die einen konzentrierten Blick auf den ursprünglichen Buddhismus rechtfertigen.⁷¹

Die Frage, die sich stellt, läßt sich zugespitzt wie folgt formulieren: Hat der Buddhismus, dem es nachdrücklich um die Erlösung des Einzelnen geht, eine Vorstellung von einer öffentlichen Ordnung, die dieser Orientierung kongenial ist? Und weiterhin: Sind im Buddhismus Vorstellungen erkennbar, die eine konstruktive argumentative Brücke zwischen seiner ursprünglichen Orientierung und den Erfordernissen der modernen Welt, insbesondere deren pluralistischer Verfaßtheit, ermöglichen. Anders formuliert: Kennt der Buddhismus eine politische Theorie bzw. ist er den Fragestellungen moderner politischer Theorie, die sich seit langem mit den Koexistenzerfordernissen pluralistisch zerklüfteter Gesellschaften auseinandersetzt, zugänglich?

Diese Fragen sind für buddhistisch orientierte Gesellschaften, die sich in einem Modernisierungsprozeß befinden, von Interesse, aber auch für den interkulturellen Dialog, in dem es u.a. darum geht, Grundlagen für friedliche Koexistenz unter den Vorzeichen einer politisierten pluralistischen Welt zu finden.

5.1 Hauslosigkeit als Ideal

Der Buddhismus ist eine Erlösungslehre (Soteriologie): Das Leben des Einzelnen, so wird unterstellt, ist leidvoll, aber aus dem Leiden und dem Unheil des Lebens gibt es einen Ausweg. Er besteht in der Loslösung von der Welt und in der Auflösung der Ichbezogenheit. Findet beides statt, so läßt sich der tendenziell endlose Kreislauf der leidvollen Wiedergeburten zuende bringen. Der Betroffene wird zum Buddha, zum Erwachten.

Buddhas Erkenntnis, die er bei seiner Erleuchtung unter dem Pappelfeigenbaum erlangte, wird gängigerweise in vier Sätzen, den „Vier edlen Wahrheiten“, zusammengefaßt.⁷²

Die *erste* Wahrheit betont, daß die menschliche Existenz ihrer Natur nach leidvoll ist („*dukkha*“). „Alle Vorgänge des Lebens haben eine leidvolle Seite, wahrnehmbar auch für den oberflächlichen Beobachter. Geburt, Krankheit, Tod, immer wieder dasselbe unruhige Werden, endlos: dies ist das Grundleiden. Das Leben ist zudem voller Schmerz, Enttäuschungen, Haß. Selbst die Freude ist vergiftet, denn sie ist mit Sorgen verbunden, oder sie bedeutet Leiden für die anderen, oder sie wird durch Umstände bedingt, die Leiden erzeugen; diese zweifelhafte Freude ist außerstande, Erlösung zu bewirken oder wenigstens

71 Informativ über die Geschichte und die Varianten des Buddhismus s. Edward Conze: Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung, Stuttgart 1995; ders.: Buddhistisches Denken. Drei Phasen buddhistischer Philosophie in Indien, Frankfurt a.M. 1988; Hans Küng und Heinz Bechert: Christentum und Weltreligionen - Buddhismus, München 1992; Peter Gäng: Was ist Buddhismus, Frankfurt a.M. 1996; Volker Zotz: Geschichte der buddhistischen Philosophie, Reinbek b. Hamburg 1996 sowie Masao Abe: Der Buddhismus, in Arvind Sharma (Hg.): Innenansichten der großen Religionen, Frankfurt a.M. 1997, S. 11-108. Als Quellensammlung über den ursprünglichen Buddhismus s. Gautama Buddha: Die vier edlen Wahrheiten, hg. und übertragen von Klaus Mylius, München 1994 sowie Edward Conze (Hg.): Im Zeichen Buddhas. Buddhistische Texte, Frankfurt a.M. 1957.

72 Ich stütze mich im folgenden auf die kompakte Darstellung von A. Theodor Khoury: Buddhismus, in Emma Brunner-Traut (Hg.): Die fünf großen Weltreligionen, Freiburg 1991, S. 40-61.

unser Verlangen nach Glück zu befriedigen.“⁷³ Überdies ist alles - die Welt und das Leben des Einzelnen - der Unbeständigkeit unterworfen, also der Veränderlichkeit und der Vergänglichkeit, worin Leiden begründet ist. Denn der Mensch möchte sich an Zustände, Dinge oder an andere Menschen klammern, weil sie ihm vertraut sind oder Sicherheit bieten. Aber gerade dieses Anklammern wird zum Ausgangspunkt von Leiderfahrung, denn der Versuch eines solchen Festhaltens ist angesichts von Wandel, Veränderung und Vergänglichkeit ohne Erfolg. Der Wandel gehört zum Leben, und er ist unentrinnbar.

Die *zweite* Wahrheit thematisiert das Entstehen des Leidens: Wurzel des Leidens ist die Begierde („Durst“) und die Blindheit („Unwissen“). „Diese Welt verführt den Menschen zum Lebenshang, sobald sie durch die Berührung mit seinen Sinnesorganen seine Bewußtseinsinhalte bestimmt. Der Durst wird aber um so intensiver und die Begierde um so verführerischer, je tiefer der Mensch sich mit dieser Welt identifiziert, je unausrottbarer verwurzelt in ihm die Überzeugung ist, daß er nicht bloß die Summe automatischer Vorgänge ist, sondern eine Persönlichkeit, deren wahres Ich hinter den empirischen Erscheinungen steht und ihnen erst ihren Zusammenhalt verleiht. Wenn der Mensch diesem Irrtum erliegt, klammert er sich um so mehr an die Lebensvollzüge, die ihn mit den Dingen der Welt verbinden und damit seinem Dasein Konsistenz und Fülle zu geben scheinen. Er meint, sein Ich dadurch erhalten und retten zu können, daß er sich an diese Welt bindet, um Freude und Glück zu erlangen und womöglich dem Tod irgendwie zu entgehen. Damit bewirkt er aber nur, daß er noch stärker gefesselt und eine wiederholte Neugeburt unausweichlich wird.“⁷⁴

Doch ungeachtet der Feststellung eines allenthalben präsenten Leidens und der Erkenntnis über seine Verursachung stellt die *dritte* edle Wahrheit fest: Es ist möglich, sich vom Leiden zu befreien. „Die Aufhebung des Leidens bedeutet das Erreichen eines Zustandes, der keine Merkmale unseres empirischen Daseins mehr aufweist. Das ist ein Zustand, in dem die Blindheit beseitigt und die Begierde zum Schweigen gebracht wurde; keine Neugeburt und kein Werden, keine Unbeständigkeit, keine Vergänglichkeit und kein Tod, ein Zustand ewiger Unbestimmtheit, leer von jeder konkreten Gestalt, aber auch ein Zustand ewiger Festigkeit, Reinheit, Ruhe, Unsterblichkeit, Glückseligkeit. Es ist die überweltliche Abgeschiedenheit, die ferne Insel, die Furt, der Ort, welcher Zuflucht und Schutz gewährt. Dieser Zustand heißt im Buddhismus Nirvana. Das Nirvana ist das Gegenteil der Welt, und darum positiv nicht treffend zu definieren. Es ist das Absolute, im Gegensatz zu unserer zusammengesetzten Welt; das Transzendente, das ganz Andere, das man durch Begriffe und Bezeichnungen der Welt nicht erfassen und andeuten kann. Nirvana ist der Zustand totaler Befreiung von jeder Befleckung und jeder Bindung an die Welt, Befreiung von der Unwissenheit und von der Begierde, Loslösung von der Welt und Auflösung der ichleeren empirischen Person.“⁷⁵

In der *vierten* edlen Wahrheit wird der Weg gekennzeichnet, der zum Nirvana führt. Es ist der achtgliedrige Pfad als der zur Leidensaufhebung führende Weg. Er verlangt: rechte Ansicht (rechte Einsicht), rechtes Motiv (rechte Gesinnung), rechte Rede, rechtes Tun, rechte Lebensweise, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit und rechtes Sichversenken (rechte Meditation). Es geht also darum, die Dinge möglichst wahrheitsgetreu zu sehen, so wie sie

73 Ebd., S. 42.

74 Ebd., S. 44.

75 Ebd., S. 46.

sind. Weiterhin soll man sich seiner eigenen Motive zuerst bewußt werden, aus denen heraus man dann handelt. Rechtes Tun bedeutet, daß man nie zum Schaden eines Wesens handeln soll. Im übrigen soll man sein Leben mit einer Tätigkeit verdienen, die anderen Lebewesen nicht schadet. Rechte Anstrengung meint geistige Anstrengung, ein Kultivieren von Gedanken und Gefühlen. Bei rechter Achtsamkeit und rechtem Sichversenken geht es um das Bewußtwerden emotionaler und mentaler Prozesse, um Selbstentdeckung, Selbstverwirklichung und Spiritualität, um Bewußtseinstraining, also um Meditation als einem Mittel zur Befreiung. „Die Meditation und die Versenkung führen den Menschen zum Erwachen, wenn er deren wichtigste Etappe durchschritten hat. Die erste Versuchung der Versenkung befreit ihn von der Begierde; die zweite besteht in der Konzentration des Geistes, der seine innere Einheit durch Beseitigung der Denkinhalte und der Überlegungen erlangt; die dritte Versenkungsstufe bewirkt die Überwindung jeder Freude und jeder konkreten Empfindung; endlich führt die vierte Stufe zum Verschwinden des Wohlbehagens, das durch das Bewußtsein der Körperlichkeit und das innere Sinnesorgan bedingt ist. Am Ende bleibt nur noch das reine Erkennen, das reine, inhaltsleere Bewußtsein und der ungetrübte Gleichmut. In diesem Zustand gelangt der Buddhist in einer mystischen Intuition zur höchsten Erkenntnis und eignet sich die vollkommene Weisheit an.“⁷⁶

Mit dem achtfachen Pfad zum rechten Leben, insbesondere mit dessen siebter und achter Komponente, einem entsprechenden Bewußtseinstraining, wird ein mühevoller Erlösungsweg aufgezeigt. Daß er voraussetzungsvoll ist, zeigt allein schon diese kurze Skizze. Es ist deshalb nicht überraschend, daß er im ursprünglichen Buddhismus Mönchen vorbehalten blieb. In der Sache völlig korrekt läßt sich deshalb behaupten: „Der eigentliche Buddhist ist also der Bettelmönch (*bhiksu*), der seine meiste Zeit der Meditation und der Versenkung widmet und seinen Geist von jeder Befleckung, von jeder Blindheit und jeder Begierde läutert. Armut, Ehelosigkeit und grenzenlose Friedfertigkeit sind die Leidsätze seines Lebens. Aufgabe der Mönche war es auch, die buddhistische Lehre (*dharma*) zu verkünden, zu erläutern und die Novizen in die Methoden der Meditation einzuführen.“⁷⁷

Idealer setzte also der Erlösungsweg *Hauslosigkeit* voraus, d.h. daß Haus und Hof, Frau und Kinder, auch die seinerzeit übliche Großfamilie verlassen wurden und daß die sich der Mönchsgemeinschaft anschließenden Menschen, in aller Regel Männer und anfänglich seltener Frauen, sich von der Welt abwandten, um in der Hauslosigkeit einen Ausweg aus dem Leiden und dem Unheil des Lebens zu finden. Jedoch: „Der Mensch geht in die Hauslosigkeit, um sich von der Welt zu lösen, nicht um sie umzugestalten.“⁷⁸

Im ursprünglichen Buddhismus finden sich also bemerkenswerte Akzentsetzungen: Die umfassende Leidhaftigkeit des Lebens, in die alle Welt, auch der Mensch verstrickt ist, ist nicht hermetisch abgeschlossen, sondern kennt eine kleine Öffnung - eine Schneise, über die ein höchst mühsamer Erlösungsweg, der von Gier, Haß und Verblendung befreit, beschreitbar ist. Weiterhin: Obgleich das Ich und das Selbst, da substanzlos und deshalb fiktiv, geleugnet werden, ist auch der Mensch hinsichtlich des Erlösungsweges *auf sich selbst gestellt*. Die Meditations- und Versenkungsübungen sind höchst *individuelle*

76 Ebd., S. 47.

77 Ebd., S. 48.

78 So Klaus Mylius in seiner Einführung zu den in Anm. 71 zitierten Texten des ursprünglichen Buddhismus; hier S. 37.

Anstrengungen, und der Ausbruch aus dem Kreislauf der leidvollen Wiedergeburten, also das Erwachen und die Erlösung können nur aufgrund solcher *individueller* Anstrengungen zustande kommen. So wird die *individuelle* Anstrengung benötigt, um schließlich das Ich, seine Egozentrik, zu überwinden. Und während alles unter dem Vorzeichen der Vergänglichkeit, der Hinfälligkeit, des Nichtdauerhaften, der Vergeblichkeit steht, gibt es doch am Ende des Erlösungsweges die Aussicht auf Dauer und Ruhe: *nirvana*. Der Überwältigung durch die Welt und der daraus resultierenden kharmischen Verstrickung steht die Möglichkeit entgegen, sich der Welt zu entziehen.⁷⁹

So weit, so gut. Aber bleibt die Welt sich dann selbst überlassen?

5.2 Gesellschaft und Welt - nur Residualkategorien?

Zunächst ist einmal festzuhalten, daß das mönchische Leben nicht in Vereinsamung stattfindet, sondern in spiritueller Gemeinschaft, in der *sangha*, der Klostergemeinschaft. Sie ist im Buddhismus, was die Sozialität betrifft, von paradigmatischer Bedeutung.⁸⁰ Der Eintritt in sie ist in jedermann offen; das war in einer kastenmäßig organisierten Gesellschaft von grundlegender, vielleicht sogar von revolutionärer Bedeutung. Egalität ist also eines ihrer Grundprinzipien. Ihr inneres Gefüge baut nicht auf machtmäßigen Autoritätsstrukturen auf, sondern auf Beratung und Abstimmung, wobei es ein Bemühen um Konsens gibt. Bei der *sangha* handelt es sich also um eine selbstverwaltete Gemeinschaft gleichwertiger Menschen, *wodurch die potentielle Gleichheit aller Menschen signalisiert wird*. Dennoch ist nicht übersehbar, daß die *sangha* keine selbstgenügsame Gemeinschaft ist, denn die Mönche sind Bettelmönche: Sie hängen in ihrer Subsistenz von den Gaben anderer Menschen ab, die nicht das Privileg haben, im gegenwärtigen Leben sich auf den eigenen Erlösungsweg konzentrieren zu können. Darin ist, ob das von Gautama Buddha so intendiert war oder nicht, ein geistesaristokratisches Merkmal des ursprünglichen Buddhismus begründet.

Läßt sich das *sangha*-Konzept noch konsequent aus den lebensphilosophischen Annahmen des Buddhismus ableiten, bleibt die Frage offen, welcher Gestalt die übrige Gesellschaft sein sollte, insbesondere welche öffentliche Ordnung sie kennzeichnen sollte.

Zunächst einmal liegt der Gedanke nahe, daß die *sangha*, obgleich weltabgewandt und um die eigene Erlösung ihrer Mitglieder bemüht, dennoch vorbildhaft für die restliche Gesellschaft, d.h. die allermeisten Menschen ist. Von der *sangha* soll eine positive Ausstrahlung ausgehen, so daß ihre eigenen Lebensprinzipien sich auf die nicht in *sanghas* organisierte übrige Gesellschaft übertragen. Weithin ist naheliegend, daß die *sangha* eine beratende Rolle übernimmt. Auf dem Weg der Erleuchtung vermag sie, weit eher und besser als die übrigen Mitglieder der Gesellschaft, kongeniale Orientierungen des Zusammenlebens zu vermitteln, wenngleich deren Realisierung außerhalb der eigenen *sangha*-Gemeinschaft unvollkommen bleiben muß.

79 S. hierzu auch Michael Carrithers: Der Buddha. Eine Einführung, Stuttgart 1996.

80 S. auch Volker Zotz: Buddha, Reinbek b. Hamburg 1991, bes. S. 92ff.

Von hierher ist der Gedanke nicht abwegig, die Gesellschaft müsse, wenngleich nur in der Tendenz, wie eine *sangha*-Gemeinschaft organisiert sein: harmonisch, beratend, konsensual. Und naheliegend ist der Gedanke, daß trotz der prinzipiellen Gleichheit der Menschen an der Spitze einer solchen Gesellschaft - hervorgehoben - ein weiser und gütiger Herrscher steht. Er sollte von buddhistischer Lehre inspiriert sein und in deren Sinne handeln. Auch für ihn gilt, daß es im Kosmos eine Ordnung, ein Gesetz gibt, dem alles, also auch er, unterworfen ist. Zu seinen Aufgaben gehören aufgeklärte Maßnahmen zur Sicherung öffentlicher Ordnung, die in „rechtem Geiste“ zu tätigen sind. Dabei lehrt das „Gesetz des bedingten Entstehens“, daß Gewalt und Kriminalität nur dann eindämmbar sind, wenn es dem Herrscher gelingt, der Armut entgegenzuwirken bzw. sie zu beseitigen. Denn nach dem genannten Gesetz produziert Armut Diebstahl, Diebstahl führt zu Waffengewalt, der Einsatz von Waffen führt zum Töten und das Töten führt zur Lüge. Gelingt es also, die Armut zu beseitigen, läßt sich dieser Teufelskreis von seiner Erstverursachung her durchkreuzen. Es geht also darum, die materiellen Notwendigkeiten, die zur Führung eines buddhistischen Lebens der Bürger erforderlich sind, bereitzustellen. Die Politik des Herrschers muß deshalb in erster Linie aufgeklärte Wohlfahrtspolitik sein. Versagt der Herrscher darin, so ist er, will man ein wohlgeordnetes Gemeinwesen aufrechterhalten, zu ersetzen.

Spezifische Vorkehrungen erhöhen die Chance guten Regierens in einem solchen Gemeinwesen. Zu ihnen gehören, erstens, regelmäßige und gut besuchte Ratsversammlungen: Alleinherrschaft würde einer extremen Egozentrik entsprechen; die Beratung reflektiert demgegenüber den komplexen Charakter der Wirklichkeit. Wie in der *sangha*, so wird auch in der größeren Gemeinschaft, zweitens, der einträchtige Konsens als wünschenswerte Orientierung des Handelns hervorgehoben. In dritter Hinsicht gilt es, an bewährten Gesetzen festzuhalten: Was sich bewährt hat, soll nicht umgestoßen werden. Die Achtung vor alten Menschen, die Verhinderung von Gewalt gegen Frauen, die Pflege alter Denkmäler und Traditionen sowie der Schutz und die Versorgung Fremder im Lande gehören zu den weiteren Orientierungspunkten guten Regierens.⁸¹

So kommt, idealiter, ein symbiotisches Arrangement des guten Regierens zustande: Der Herrscher zeichnet sich durch hervorgehobene persönliche Qualitäten aus, vor allem durch seine Selbstlosigkeit, seine Rechtschaffenheit und seinen Sinn und sein Engagement für Verteilungsgerechtigkeit und Fairneß. Er schützt die Mönchsgemeinschaft (*sangha*) und läßt sich von dieser beraten. Die Vorbildhaftigkeit des Herrschers und der *sangha* strahlt auf das Verhalten des Volkes aus. Dessen Wohlergehen ist vor allem dann zu erwarten, wenn sich der Herrscher aktiv um die Wohlfahrt der breiten Masse bemüht: Er hilft dem Volk, und das Volk entbietet ihm Respekt, solange das eigene Wohlergehen garantiert ist. Wird der Herrscher selbstsüchtig und versinkt das Volk in Armut, bricht das wohlausgewogene Arrangement zwischen Herrscher, *sangha* und Volk zusammen.

Idealiter war wohl so die Grundlage einer dhama-orientierten Gesellschaft gedacht. Im Kern handelt es sich bei ihr um eine moralische Gemeinschaft, bei der unterstellt wird, daß nicht nur beim Einzelnen, sondern auch in Kollektiven innere Spiritualität einhergeht mit kongenialem Verhalten. Weshalb formulierbar ist, „daß für einen Buddhisten die Interessen

81 Ebd., S. 97.

des Einzelnen und die Interessen einer Gruppe nicht notwendigerweise ein Gegensatz, ein Entweder - Oder sein müssen. Sie sind es nur in einer Gesellschaft, in der die Menschen sich noch nicht auf den Weg aus ihrer Unwissenheit heraus gemacht haben und sich noch abgetrennt vom Ganzen fühlen.“⁸²

Jedoch, die ideale Situation war in aller Regel nicht diejenige, die die politische und soziale Wirklichkeit kennzeichnete. Die umrissene Beziehung zwischen Herrscher, *sangha* und Volk geht von idealistischen Voraussetzungen aus. Realistischer ist es zu unterstellen, daß der Herrscher und die herrschende Klasse selbstsüchtig sind und damit keinen Respekt verdienen; daß das Volk ausgebeutet wird und also nicht in den Genuß paternalistischer Wohlfahrtspolitik kommt und in der Folge notwendigerweise der Herrschaft Legitimität entzieht; daß die *sangha* sich opportunistisch auf die Seite der Stärkeren schlägt, daß also an die Stelle erleuchteter Beratung die Produktion von Herrschaftsideologie tritt.⁸³

Offensichtlich waren, historisch betrachtet, die Beziehungen zwischen Herrscher (Staat) und *sangha* äußerst vielgestaltig. Beobachtbar ist die Gleichschaltung beider (so im Lamaismus in Tibet, bei der Fusion von Staat und *sangha* in der nördlichen Wei-Dynastie Chinas vor allem zwischen 460 und 464, sowie in Korea in der Zeit zwischen 550 und 664). Beobachtbar ist auch der Fall staatlicher Autorität über die *sangha*, so während der chinesischen Tang-Dynastie, wobei sich Unterstützung, Regulierung, aber auch Verfolgung feststellen lassen. Zeitweilig hat sich allerdings die *sangha* in China mit Erfolg gegen die Anforderungen des chinesischen Kaisers gewehrt und in der Folge die eigene Autonomie bewahrt. Ein beiderseitiger Verzicht auf Eingriffe zwischen Staat und *sangha* war in Indien zu beobachten, ehe Ashoka den Buddhismus zur (allerdings äußerst toleranten) Staatsreligion machte.⁸⁴ Kritische Buddhisten betonen, daß gute Könige in der Geschichte eine Seltenheit seien, und daß die *sangha* oft genug ihrer Rolle, eine moralische Speerspitze der Gesellschaft zu sein, verlustig gegangen sei. Die Folge davon war eine gewinnträchtige Kollaboration mit den Mächtigen, die offensichtlich immer dann leicht eintrat, als aus wandernden Bettelmönchen seßhafte Klosterbrüder wurden.

5.3 Wie wird der Buddhismus die Moderne verarbeiten?

Buddhas Botschaft an die Menschen besteht in einer praktischen Erlösungslehre. Es geht darin um die Erlösung von leidhaft empfundenen Aspekten des Subjektseins, um die Befreiung von Gier, Haß, Verblendung, Starrsinn, Torheit und Selbstgefälligkeit. Was zur Abkehr vom Irdischen, also zur Erleuchtung und zur Befreiung führt, darüber wollte Buddha lehren. „Es hat Buddha ferngelegen, eine Philosophie zur Erkundung weltlicher Zusammenhänge zu entwickeln, die den Geist nur in neue Fesseln legen würde.“⁸⁵

82 Verena Reichle: Die Grundgedanken des Buddhismus, Frankfurt a.M. 1994, S. 61.

83 S. hierzu Heinz Bechert: Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus, Frankfurt a.M. 1966, vor allem Bd. 1 sowie beispielhaft aus einer kaum noch überschaubaren Literatur Somboon Suksamran: Political Buddhism in Southeast Asia, London 1977.

84 S. hierzu Masao Abe, op.cit., (Anm. 71), S. 73.

85 Klaus Mylius, op.cit (Anm. 71), S. 35.

Es ist deshalb nur konsequent und von der Erlösungslehre her sachlogisch begreifbar, daß der Buddhismus insbesondere in seiner ursprünglichen Variante keine Antenne für politiktheoretische oder staatsphilosophische Fragestellungen hatte. Dieser Sachverhalt dokumentiert sich auch noch in den interpretierenden Analysen über den Buddhismus, also der Sekundärliteratur, in denen Erörterungen über eine dem Buddhismus kongeniale öffentliche Ordnung kaum zu finden sind.⁸⁶ Sofern es sie gibt, sind sie in aller Regel auf die Rahmenbedingungen einer traditionellen Gesellschaft ausgerichtet, nicht aber auf eine sich auch in buddhistischen Gesellschaften modernisierende Umwelt.

Nun läßt sich der argumentative Brückenschlag zwischen Buddhismus und öffentlicher Ordnung im Kontext traditionaler Gesellschaft noch leidlich zustande bringen. Hier hilft, wie auch in anderen Hochmythologien und Religionen beobachtbar, die idealistischen Konstruktion eines guten, wohlwollenden, möglichst auf dem Pfad der Erleuchtung sich befindenden Herrschers, dem, wie dargelegt, Legitimität zukommt, solange er die Wohlfahrt des Volkes zu garantieren vermag. Die Gemeinschaft der Mönche vermittelt dem Herrscher, aber auch den Menschen im allgemeinen Orientierungshilfen, die das Volk, das in Alltäglichkeiten eingespannt ist, nicht selbst erkennen kann.

Selbst wenn man dieses Konstrukt seines Idealismus entkleidet, läßt es sich jedoch kaum auf moderne Umstände anwenden. Denn diese sind gekennzeichnet durch sozial mobile, pluralistisch durchfurchte, politisierbare und politisierte Gesellschaften. Was buddhistische Lehre bei Individuen beobachtet, daß sie nämlich von allen möglichen Strebungen (*samskaras*) wie Begierden, Neigungen, Interessen, Willensregungen und Wünschen getrieben seien, gilt allemal für die Großgruppen einer modernen Gesellschaft, also den sich im öffentlichen Raum organisierenden Parteiungen und lobbyistischen Verbänden. Eben eine solche Vielfalt der Bestrebungen definiert die moderne politische Szenerie. Anders als auf individueller Ebene im „achtfachen Pfad zum rechten Leben“ vorgesehen ist auf der kollektiven Ebene im politischen Raum die Überwindung der Vielfalt der Bestrebungen nicht vorstellbar, obgleich die Läuterung ihrer zwanghaften Triebkraft wünschenswert sein mag. Was der Einzelne, gegebenenfalls auch eine Mönchsgemeinschaft in einem Leben oder aller Wahrscheinlichkeit in mehreren Leben nach vielen Wiedergeburten schafft, Erleuchtung und Befreiung, bleibt im Hinblick auf die „*samskaras* des öffentlichen Raums“ unwahrscheinlich und als Problem unthematisiert.

Dem ursprünglichen Buddhismus ist diese argumentative Lücke nicht zum Vorwurf zu machen. Er argumentierte in einem traditionellen Umfeld und unterstellte trotz der Annahme ständigen Werdens und Vergehens dessen relativ statische Rahmenbedingungen als weithin gegeben. Das erlaubte ihm, die Reflexion auf den *individuellen Erlösungsweg* zu konzentrieren - ein Sachverhalt, der in späteren Varianten des Buddhismus, insbesondere im Mahayana-Buddhismus überwunden wurde, ohne daß darüber die Gestaltung des öffentlichen Raums zum Gegenstand eingehender Erörterungen geworden wäre.

Die genannte argumentative Lücke ist auch für die zeitgenössischen Buddhismus symptomatisch geblieben. Der Sachverhalt ist, obgleich problematisch, durchaus

86 Der Sachverhalt findet sich selbst dort, wo man, zumindest den Buchtiteln nach, Gegenteiliges erwarten dürfte. S. z.B. Charles Wei-hsun Fu und Sandra A. Wawrytko (Hg.): *Buddhist Ethics and Modern Society. An International Symposium*, New York 1991.

verständlich: Eine auf die Erlösung des Einzelnen hin orientierte Lehre, die diesen von den Verstrickungen und Bestrebungen, die ihn einbinden und verblenden, befreien will, kann sich nur schwerlich, beispielsweise in verfassungspolitischen Erörterungen, auf eine institutionelle Einhegung oder die organisatorische Bewältigung kollektiver Bestrebungen, also von Parteiungen und Lobbys, einlassen. Das eigentliche Programm, die Befreiung des Einzelnen von dem zwanghaften Zyklus der Wiedergeburt, und die erforderliche Auseinandersetzung mit der Gestaltung eines öffentlichen Raumes, in dem eine Vielfalt von Bestrebungen wuchert und also kanalisiert werden muß, liegen quer zueinander. Das erste erfordert die Abkehr von der Welt, die die Vielfalt der Bestrebungen hervorbringt - eine Abkehr, die denkbar und praktisch möglich ist, wenigstens für eine bestimmte Zahl von Menschen. Das zweite, die Welt der Bestrebungen, wie sie sich über kollektive Gruppierungen manifestiert, ist eine nicht hintergehbare, nicht eliminierbare Realität. Läßt man sich aber auf sie nicht ein, diene buddhistische Erlösungslehre allein der Befriedigung rein privatistischer Bedürfnisse.

Die genannte Problematik wird in zeitgenössischer buddhistischer Literatur durchaus punktuell wahrgenommen. So schreibt Sulak Sivaraksa in einem grundlegenden Buch über eine buddhistische Vision für die Erneuerung der heutigen Gesellschaft: „Indem man den Buddhismus relevanter für die gegenwärtige Welt macht, ist es wichtig, keine Abstriche von den wesentlichen Punkten, also den ethischen Vorschriften zu machen. Jedoch, diese ethischen Anleitungen müssen erneut durchdacht werden, so daß sie für das Leben in den gegenwärtigen Gesellschaften Sinn machen. Buddhisten haben traditionell in ziemlich einfachen Gesellschaften gelebt, die im wesentlichen agrarisch strukturiert waren, so wie das heute immer noch in Südost- und Südasien der Fall ist. In solchen Gesellschaften sind ethische Streitfragen auch einfacher Natur. Man kann sagen ‘Ich bin eine gute Person. Ich töte nicht. Ich stehle nicht. Ich begehe keinen Ehebruch. Ich lüge nicht.’ Aber wenn die Gesellschaft um ein vielfaches komplexer wird, dann klappt das mit den einfachen Interpretationen dieser ethischen Normen nicht mehr so gut.“⁸⁷

Sivaraksas Abhandlung strahlt auf sympathische Weise ein menschenfreundliches gesellschaftspolitisches Engagement aus: Er plädiert in der politischen Sphäre gegen Dogmatismus auch in den Selbstäußerungen von Buddhisten. Er wendet sich, darin buddhistischer Tradition treu, gegen jegliche Gewalt. Er spricht sich gegen die Anhäufung von Reichtum aus, während Millionen von Menschen hungern. Mitgefühl ist eine seiner zentralen Kategorien, ebenfalls wahrhaftige Rede und rechtes Tun. Mit der Umwelt gilt es umsichtig zu verfahren. Sivaraksas Orientierungen sind, wie erwartbar, sanft und grün, aber auch er, der sich mit der modernen Umwelt auseinandersetzt und eine moderne menschenwürdige Gesellschaft anstrebt, entfaltet keine Vorstellungen über die Gestaltung des öffentlichen Raumes in buddhistischem Geiste.

Vielleicht liegt die Schwierigkeit darin, daß solche Vorstellungen nicht denkbar sind, ohne daß man sich auf ein institutionelles Arrangement einläßt. Institutionen aber zeichnen sich durch Dauerhaftigkeit, Verfestigung, ja durch die Tendenz zur Oligarchisierung aus. Der Sachverhalt ist weltweit bekannt. Buddhistisches Denken aber begreift die Welt als einen offenen Prozeß. Es kennt keine dauerhafte Substanz, keine Entitäten, nur ein Werden im Augenblick. Institutionen, vor allem wenn sie stabil und dauerhaft sind, sind aber ein

87 Sulak Sivaraksa: A Buddhist Vision for Renewing Society, Bangkok 19943, S. 357.

Ausdruck von „Substantialität“. Das gilt allemal für Verfassungen, vermittels derer auf Dauer Konflikte, also die Vielfalt der Bestrebungen, kanalisiert und abgefedert werden sollen.

So bleibt zu vermuten, daß bei gesellschaftspolitisch engagierten modernen buddhistischen Autoren, auch wenn dies nicht explizit artikuliert wird, die eine oder andere Variante des demokratischen Verfassungsstaates westlicher Prägung als wünschenswerter politischer Rahmen für die öffentliche Ordnung der eigenen Gesellschaft unterstellt wird. Wo dies der Fall ist und damit im Hinblick auf die Gestaltung des öffentlichen Raumes die Brücke zwischen Buddhismus und Moderne gesehen wird, läßt sich diese Verbindung unter pragmatischen Gesichtspunkten als eine passable Lösung verstehen. Dennoch bleibt die gekennzeichnete argumentative Lücke, die mit dem Ansatz buddhistischer Erlösungslehre selbst zu tun hat.

So läßt sich behaupten: Der Buddhismus kennt keine ihm kongeniale politische Theorie. Und daraus resultiert seine Schwäche, nämlich die schon in der Geschichte buddhistischer Gesellschaften beobachtbare Tendenz, sich dem jeweiligen Machthaber anzudienen.⁸⁸ Gleichzeitig erwächst aus dieser Lage auch eine seiner Stärken: ein starkes gesellschaftspolitisches Engagement von Einzelnen bzw. von dissentierenden buddhistischen Bewegungen, die für Kernwerte buddhistischer Lebensphilosophie, aber auch für die Werte der Moderne eintreten: für Gleichheit und Solidarität und für Mitgefühl und Freiheit.⁸⁹

5.4 Schlußbemerkung

Die dargelegte Problematik berührt nicht nur den Buddhismus in Gesellschaften, die als buddhistisch gelten. Sie ist für Buddhisten von allgemeiner Bedeutung, also auch dann, wenn sie in westlichen Gesellschaften leben. Dann stellt sich, nicht anders als in den Ursprungsländern des Buddhismus, die Frage, ob der Erlösungsweg und die Existenz als Bürger, genauer: als Staatsbürger überhaupt vereinbar sind. Der Unterschied zwischen westlichen Ländern und jenen, in denen der Buddhismus auch quantitativ von Gewicht ist, besteht darin, daß in westlichen Ländern in aller Regel die politischen Rahmenbedingungen festgelegt sind: Buddhisten bewegen sich in demokratischen Verfassungsstaaten wie andere Bürger, da es offensichtlich nicht möglich ist, nicht Bürger zu sein. Sie bemessen staatliche Aktivitäten nach eigenen Kriterien, so wie im ursprünglichen Buddhismus vorgesehen. Sie wissen um den Unterschied zwischen dem „Rad der Macht“ und dem „Rad der Liebe“ und daß letzteres nur die Welt spiritueller Gemeinschaften umfassend bestimmen kann. Deshalb haben sie keine Alternative, als sich auf Macht einzulassen. Die Aktivitäten des Staates werden befürwortet oder kritisiert, je nachdem ob diese auf der Höhe eigener moralischer Vorstellungen sich bewegen oder nicht: Fördert der Staat die moralische Ordnung? Sorgt er sich um die Bedürfnisse und die Wünsche aller? Fördert er die Wohlfahrt aller?

88 Auf diesen Sachverhalt verweist nachdrücklich auch Surak Sivaraksa in dem in Anm. 87 zitierten Buch.

89 Repräsentativ für diese Orientierung ist natürlich das breite Schrifttum des Dalai Lama. S. u.a. Einführung in den Buddhismus, Freiburg 1993; Der Weg zur Freiheit, München 1996.

Die Antworten auf diese Fragen bestimmen das Verhalten von Buddhisten in westlichen Ländern. Aber diese Fragen stellen sich in einem vorgegebenen Rahmen, in dem die Pluralität der Bestrebungen, der öffentlich relevanten *sanskaras*, nicht in Frage steht, sondern akzeptiert ist.⁹⁰ Wird dieser konzeptuell nicht begründbare, aber praktisch realisierte Kompromiß zwischen „Hauslosigkeit“ und öffentlicher Ordnung auch die Entwicklung in den Kernländern des Buddhismus bestimmen? Das bleibt die offene Rückfrage an den Buddhismus.

Thomas Cleary, ein Kenner asiatischer Philosophie und insbesondere des Buddhismus, formulierte das bleibende, vielleicht unauflösbare Problem wie folgt: „Wenn man innerhalb institutioneller Strukturen dem Konkurrenzdenken einen Nährboden bietet, führt das letzten Endes immer dazu, daß dort die Verwirklichung eines lebendigen Buddhismus scheitert, gleichgültig welcher Eindruck nach außen hin erweckt wird. Denn da ist gewissermaßen ein 'Leck' vorhanden, eine 'Bruchstelle' - und so läßt sich eine zunehmende Konzentration auf die Wahrheit nicht schaffen.“⁹¹ Jedoch eine sozial mobile, politisierte Welt ist aber ohne Konkurrenzdenken nicht vorstellbar, auch nicht ohne die Kanalisierung von Konflikten innerhalb von verfassungsmäßig vereinbarten institutionellen Strukturen. Für den Buddhismus bleibt deshalb ein Problem bestehen, das mehr ist als ein Randproblem.

6. Die fixe Idee vom Kampf der Kulturen. Eine Auseinandersetzung mit Samuel Huntington

Beginnt an der Schwelle zum 21. Jahrhundert ein durch den Kampf der Kulturen geprägtes Zeitalter? Diese Frage stellte 1993 Samuel Huntington in einem weltweit vieldiskutierten Aufsatz, dessen Überschrift damals noch mit einem Fragezeichen versehen war.⁹² Man konnte dieses Fragezeichen ernst nehmen oder aber als rhetorisches Einsprengsel begreifen. In der deutschen Ausgabe des nunmehr nachgeschobenen Buches⁹³ gerät der Kampf der Kulturen ohne Wenn und Aber zur Bestimmungsgröße für die „Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert“. Von Fragezeichen keine Spur mehr: Die Anregung, die Weltpolitik nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes nicht mehr (zumindest nicht zu allererst) mit Kategorien des machtpolitischen Konflikts, der Rüstungskonkurrenz, des ökonomischen Verteilungskampfes oder des ideologischen Systemantagonismus zu begreifen, sondern eine nagelneue paradigmatische Sichtweise, nämlich die des Kulturkonfliktes, in die Analyse internationaler Politik einzubringen, gilt nunmehr ohne Abstriche. Die Wirklichkeit der internationalen Politik prägt Huntington zufolge sowohl auf der Makro- als auch auf der Mikroebene tatsächlich der Zusammenprall der Kulturen. Damit wurde eine provokante

90 Eine beispielhafte Diskussion der hier dargelegten Problematik von buddhistischer Orientierung in westlichen Gesellschaften findet sich in Subhuti: *Going Forth and Citizenship*, in: *Western Buddhist Review*, Bd. 1, 1994 (ohne Seitenangaben, dem Internet entnommen: <http://www.fwbo.org/wbr/citizenship.html>).

91 Thomas Cleary (Hg.): *Dhammapada. Die Quintessenz der Buddha-Lehre*, Frankfurt a.M. 1997, S. 83.

92 Samuel P. Huntington: *The Clash of Civilizations?*, in: *Foreign Affairs*, Bd. 3, 1993, S. 22-49.

93 Samuel P. Huntington: *Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien 1996.

These, deren Suggestionskraft in einer Art von Plausibilität auf den ersten Blick bestand, noch einmal zugespitzt, allerdings damit auch für den zweiten, den kritischen Blick, exponierter. Wie also steht es um den *clash of civilizations* in dieser Welt?

I

Obgleich Kulturen bzw. Kulturkreise („civilizations“) im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit von Huntington stehen, erfährt man bei diesem Autor über sie fast nichts, außer daß die Welt heute aus fünf, ggf. sieben Kulturkreisen bestehen soll: dem sinischen, japanischen, hinduistischen, islamischen und westlichen Kulturkreis, unter Umständen zu ergänzen durch einen lateinamerikanischen und afrikanischen (die Existenz des letzteren wird mit einem markanten Fragezeichen versehen). Eingehende Darlegungen über diese Kulturkreise gibt es bei Huntington nicht, von einer Ausnahme und wenigen cursorischen Anmerkungen abgesehen. Die Ausnahme: Der Wesenskern der westlichen Kultur besteht Huntington zufolge aus folgenden Faktoren: dem klassischen Erbe (griechischer Rationalismus, römisches Recht usw.), Katholizismus und Protestantismus, der Vielfalt der europäischen Sprachen, aus der Trennung von geistlicher und weltlicher Macht, aus Rechtsstaatlichkeit, gesellschaftlichem Pluralismus, Repräsentativorganen und Individualismus. Huntington betont zu Recht, daß diese Faktoren (oder eine variable Kombination von ihnen) das waren, was dem Westen seine Eigenart gegeben hat. Übertrieben formuliert er, daß diese Merkmale das verkörpert, was am Westen westlich, nicht aber modern sei. Die Moderne und Modernisierung (verstanden als Industrialisierung, Urbanisierung, Alphabetisierung, Bildung, Wohlstand und soziale Mobilität, komplexe und diversifizierte berufliche Strukturen usw.) seien jüngerer Datums, die *wesentlichen* Kulturmerkmale des Westens weit älter.

Nur cursorische Anmerkungen finden sich über den sinischen Kulturbereich, insonderheit über das konfuzianische Ethos, dessen Existenz in vielen asiatischen Gesellschaften Huntington unterstellt. Dieses Ethos wird in eins gesetzt mit Werten wie Autorität und Hierarchie, Unterordnung der Rechte und Interessen des Einzelnen unter das Kollektiv, Wichtigkeit des Konsenses, Vermeidung von Konfrontation, Wahrung des Gesichts und generell Supremat des Staates und der Gesellschaft vor dem Individuum. Überdies neigten Asiaten dazu, die Evolution ihrer Gesellschaften in Zeiträumen von Jahrhunderten und Jahrtausenden zu bedenken und der Maximierung langfristiger Gewinne oberste Priorität einzuräumen.⁹⁴ Solche Einstellungen stünden im Gegensatz zu den Überzeugungen vor allem der Amerikaner vom Primat der Freiheit, Gleichheit, Demokratie und des Individualismus und auch zu der amerikanischen Neigung, der Regierung zu mißtrauen, gegen Autorität zu opponieren, das System der checks and balances zu fördern, Wettbewerb zu ermutigen, die Menschenrechte heilig zu halten und die Vergangenheit zu vergessen, die Zukunft zu ignorieren und sich auf die Maximierung von Gewinnen in der unmittelbaren Gegenwart zu konzentrieren.

Über islamische Kultur erfährt man bei Huntington fast nichts. Das ist um so merkwürdiger, als er nicht Islamismus oder islamischen Fundamentalismus zum Problem erklärt, sondern den Islam selbst, weil dieser, verglichen mit allen übrigen, angeblich eine ganz andere Kultur

94 Huntington folgt hier dem, was gegenwärtig in manchen ost- und südost-asiatischen Gesellschaften als „asiatische Werte“ propagiert wird. S. hierzu Dieter Senghaas: Über asiatische und andere Werte, in: *Leviathan*, Bd. 23, Nr. 1, 1995, S. 5-12.

darstellt. Huntington betont, daß sich muslimische Gesellschaften und Staaten an den kulturellen Bruchlinien der Welt als besonders gewalttätig erweisen: Muslimische Kriegslust und Gewaltbereitschaft seien Ende des 20. Jahrhunderts eine Tatsache, die weder Muslime noch Nicht-Muslime leugnen können. Man muß aus Huntingtons Darlegung schlußfolgern, dem Islam sei per se ein gewalttätiger Charakter eigen.

Bei einem Buch über den Kampf der Kulturen erstaunt, daß die Kampagne der Kulturen gar nicht explizit thematisiert wird. Gelegentliche Hinweise und historische Rückblicke auf Kreuzzüge (christlich) und „Heilige Kriege“ (islamisch) sowie auf den Hang chinesischer Staatskunst, seit ehedem in Kategorien von Hegemonie und Tributpflichtigkeit und, anders als die Westler, nicht von Machtgleichgewicht zu denken, können eine systematische Analyse nicht ersetzen. Diese hätte die Frage zu beantworten gehabt, was einzelne Kulturen (wenn man solche einmal als Akteure unterstellt) zu Konfliktverhalten oder zur Mäßigung, zur Kreuzzugsmentalität oder zur Dialogbereitschaft veranlaßt, warum insbesondere im Fall des Zusammenpralls von Kulturen aus der „Kulturseele“ der jeweiligen Kultur, ihres *paideuma* (Frobenius), Konflikt- und Gewaltbereitschaft, Aggressivität und gewalttätiges Handeln resultieren. Unterstellt man, wie Huntington das offensichtlich tut, eine identifizierbare und überdies intakte „Kulturseele“ der jeweiligen Kulturen, so könnte nur eine ins einzelne gehende Analyse des jeweiligen Kulturprofils Fingerzeige über die *inhärenten Kampfeigungen* der untersuchten Kultur vermitteln. Diese Analyse fehlt bei Huntington völlig, und damit wird auf der Makroebene sein Paradigma zu einem Luftschloß.⁹⁵ Warum spezifische Kulturbereiche bzw. deren repräsentative Kernstaaten aus kulturellen Gründen zusammenprallen müssen, bleibt in einem Buch über den Kampf der Kulturen als zukünftige Antriebskraft internationaler Politik als Thema ausgeblendet. Und unterstellt man einmal die von Huntington aufgelisteten, oben zitierten Wesensmerkmale des Westens (der einzig leidlich differenziert dargelegten Kultur), so ist überhaupt nicht einsichtig, wie sich im Lichte dieser für wesentlich gehaltenen Merkmale (oder einer Kombination von ihnen) zum Beispiel die Kriegsgeschichte Europas oder die kolonialistische und imperialistische Aggressivität und Gewalt, die die Beziehungen des Westens zur übrigen Welt in den vergangenen Jahrhunderten kennzeichnete, erklären läßt.

Die Schwäche der Huntingtonschen Argumentation wird auf der Makroebene auch dort deutlich, wo er konkrete weltpolitische Konfliktlinien benennt. Im außerwestlichen Bereich sieht er vor allem zwei wesentliche Vorgänge: die „asiatische Affirmation“ (gemeint ist vor allem der wirtschaftliche und politische Aufstieg Ost- und Südasiens zu einem neuen Gravitationszentrum der Weltpolitik) sowie die „islamische Resurgenz“ (gemeint ist die Renaissance des Islam als politische Kraft). Zwischen beiden konstruiert Huntington eine „konfuzianisch-islamische Schiene“, die im Falle interkultureller Streitfragen auf der Seite der Gegner des Westens die Kräfte bündelt. Wobei bemerkenswerterweise zu diesen Streitfragen neben den Auseinandersetzungen über die Menschenrechte diejenigen über die Nichtweitervergabe von Massenvernichtungsmitteln gehören. Die konfuzianische Komponente dieser Schiene soll aus China und Nordkorea bestehen, die islamische aus Pakistan, Iran, Irak, Syrien, Libyen und Algerien. Was dieses Konstrukt (das in

95 Eine solche Analyse hat, eigene langjährige Überlegungen zusammenfassend, Johan Galtung vorgelegt: *Peace and the World as Inter-Civilizational Interaction*, in: Raimo Väyrynen, Dieter Senghaas und Christian Schmidt (Hg.): *The Quest for Peace*, London 1987, S. 330-347. Neuerdings auch ders.: *Peace by Peaceful Means*, London 1996, Teil IV.

weltpolitischen Analysen bisher nur Huntington entdeckte) mit der sinischen bzw. islamischen Kulturseele zu tun haben soll, bleibt einigermaßen unerfindlich, zumal beobachtbare Vorgänge wie die Waffengeschäfte der Regierungen der genannten Länder mit gängigen machtpolitischen und/oder ökonomischen Kategorien zureichend analysierbar sind. Solche Vorgänge als Ausdruck eines Kulturkampfes zu interpretieren, d.h. als Konfliktverhalten, welches aus den Tiefendimensionen der jeweiligen Kulturkreise entspringt, ist willkürlich und, wie in Huntingtons Darlegungen leicht erkennbar, dem empirischen Material aufgesetzt. Die Argumentation wird dadurch beliebig. Vor allem aber bleibt sie kulturell unbegründet, denn ihr fehlt, obgleich kulturfixiert, der für die Absicht des Autors erforderliche zwingende Brückenschlag von Kulturanalyse zu konkretem Verhalten auf weltpolitischer Ebene.

Ein wesentliches Manko der Huntingtonschen Argumentation liegt also darin, daß er auf der Makroebene Kulturbereiche als Wesenheiten unterstellt und bei allem Sinn für Geschichte und Konflikte im Kern kulturessentialistisch argumentiert. Letztlich sind bei ihm die Kulturen über Jahrhunderte nicht wandlungsfähig und veränderbar; sie bleiben untergründig konstant, und überdies verarbeiten sie Außeneinflüsse so, daß immer Kontinuität obsiegt. Die ahistorischen Annahmen über Kultur (schon gar über Tiefenkultur oder die „Kulturseele“) lassen dann Vorgänge beliebiger Art als vom jeweiligen Kulturkreis geprägt erscheinen. Ein Mangel an Kulturanalyse bzw. deren Abwesenheit wird so zum Einfallstor für kulturalistische Argumentation in jedwede Richtung.

Anders formuliert: Wenn man über Kulturen und erst recht über den Kampf der Kulturen schreibt, sollte dem eine substantielle Analyse zugrundeliegen. Dann würde man aller Wahrscheinlichkeit nach allerdings feststellen, daß angesichts der in Vergangenheit und Gegenwart beobachtbaren Vielgestaltigkeit jedes einzelnen Kulturbereichs holistische Aussagen im Hinblick auf die Vergangenheit nicht besonders sinnvoll waren und solche Aussagen angesichts wachsender kulturinterner Konflikte heute kaum noch vertretbar sind.⁹⁶

II

Huntingtons Analyse bewegt sich auf einer Makro- wie auf einer Mikroebene. Die kulturellen Probleme sieht er also nicht nur in der zwischen kulturellen Kernstaaten stattfindenden großen Weltpolitik wirksam werden, sondern auch im regionalen und subregionalen Bereich, natürlich auch in innerstaatlichen Auseinandersetzungen. Was immer heute als ethnopolitischer bzw. ethnonationalistischer Konflikt figuriert, läßt sich in aller Regel von ihm als Anschauungsmaterial für die These vom Kampf der Kulturen zitieren. Denn in diesen Konflikten, sofern sie eskaliert sind, kommen unbestreitbar kulturelle, insonderheit religiöse Dimensionen zum Tragen. Dennoch bleibt auch in diesem Zusammenhang Huntingtons Analyse zu vordergründig. Obgleich von einer breitgefächerten Ethnizitätsforschung gut dokumentiert, entgeht Huntington die Tatsache, daß kulturelle und in aller Regel religiöse Faktoren selten am Ausgangspunkt einer Konflikteskalation durchschlagendes Gewicht besitzen. Zu beobachten sind vielmehr sozioökonomische Problemlagen ohne Aussicht auf

96 S. zum islamischen Bereich hierzu jetzt beispielhaft Aziz Al-Azmeh: Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie, Frankfurt 1996.

eine Lösung. Da handelt es sich ganz überwiegend um Fälle sozialer und ökonomischer Diskriminierung, die sich auf politischer und kultureller Ebene wiederholt.⁹⁷

Die klassische Minderheitenproblematik ist hierfür ein weltweit abrufbarer Beleg. Minderheiten werden in marginale soziale und ökonomische Positionen abgedrängt; die für die Mehrheitsgesellschaft leidlich vorhandene Chance einer Aufwärtsmobilität ist ihnen verwehrt. Die Verweigerung jeglicher Modernisierung und Aufwärtsmobilität ist jedoch unter heutigen Bedingungen kaum mehr möglich; auch für Minderheiten kann zumindest Schulbildung wie ein Einstieg in soziale Mobilität wirken, wodurch neue Horizonte und Anspruchsniveaus entstehen. Erst wenn die Diskrepanz zwischen Ausbildung und den verbauten Chancen als Frustration erlebt und Deprivation als *kollektives* Schicksal empfunden werden, kommt es zur Kulturalisierung von Politik bzw. zur Politisierung von Kultur. Ein solcher Übergang scheint unausweichlich, wenn die Diskriminierung der Minderheiten die kulturelle Dimension ausdrücklich einschließt, um auf diese Weise sozialen und ökonomischen Ansprüchen entgegenzuwirken. Obgleich inzwischen in aller Regel kontraproduktiv, ist eine solche Politik dennoch bis heute gang und gäbe. Aus diesem Grund sind ethnopolitische Konflikte im Verlauf und in der Folge von Modernisierungsprozessen so häufig; das gerade macht ihre „Modernität“ aus.⁹⁸ Sie sind von großer Virulenz und in ihnen entwickelt sich eine Haßdynamik, weil Diskriminierung sich in aller Regel kumulativ aufbaut und die einzelnen Problemdimensionen sich über positive Rückkopplung wechselseitig verstärken.⁹⁹

Der Kulturgehalt solcher Konflikte ist also keineswegs zu leugnen, und die Bruchlinien, die quer durch Gesellschaften verlaufen, haben reale Bedeutung. Die kulturellen Faktoren sind in solchem Konfliktgeschehen, erst recht zu dessen Beginn, jedoch nicht unabhängige, sondern allenfalls intervenierende, letztlich abhängige Faktoren. Erst zeitversetzt, nach einer gewissen Eskalation, können aus ihnen unabhängige, impulssetzende Faktoren entstehen. Der beste Beleg: Ungeachtet des konkreten Kulturgehalts solcher Konflikte, d.h. unabhängig von kulturellen Orientierungen auf den beide Seiten eines Konflikts, entwickeln sich aus vergleichbaren sozioökonomischen Problemlagen weithin identische Konflikt dynamiken. Ob also diesseits oder jenseits einer Bruchlinie konfuzianische oder hinduistische, buddhistische, islamische oder christlich-westliche Orientierungen bzw. Varianten derselben vorliegen, macht aller Erfahrung nach keinen großen Unterschied hinsichtlich des Hochschaukelns eines solchen kulturell mitbestimmten, nicht aber originär kulturell verursachten Konfliktes. Aus vergleichender Analyse erscheinen diese Kulturgehalte austauschbar: Katholizismus und Protestantismus (Nordirland), Buddhismus und Hinduismus (Sri Lanka) – die Orientierungen unterscheiden sich zwar; eingebaut in eine Dynamik, die sich im Verlauf des Konflikts kulturell auflädt und aus dieser Fixierung kaum noch zu entkommen vermag, wird „Kultur“ jedoch auswechselbar. Die Dynamik des Konfliktes wird nicht durch *spezifische* Kulturgehalte bestimmt.

97 S. hierzu Theodor Hanf: Ethnurgie. Überlegungen zu analytischem Nutzen und normativem Mißbrauch des Paradigmas 'ethnische Identität', in: Wolfgang Jäger u.a. (Hg.): Republik und Dritte Welt. Festschrift für Dieter Oberndörfer, Paderborn 1994, S. 133-143.

98 S. hierzu immer noch wegweisend die frühen Untersuchungen von Karl W. Deutsch: Nationenbildung - Nationalstaat - Integration, Düsseldorf 1972, bes. Kap. I.

99 Dieter Senghaas: Wohin driftet die Welt?, Frankfurt a.M. 1994, Kap. 2.

Huntington hat also in seiner Analyse von Bruchlinienkonflikten im Mikrobereich an erste Stelle gesetzt, was erst auf Platz Zwei oder gar Drei kommen dürfte, auch wenn zweit- oder drittrangige Faktoren im Verlauf der Eskalation von Konflikten eine herausragende, weil Eskalation fördernde Bedeutung gewinnen können.

Werden diese Sachverhalte nicht korrekt wahrgenommen, erscheinen Bruchlinienkonflikte vordergründig als kulturell verursacht. Die Analyse gerät zwangsläufig kulturalistisch, während der Konflikt aus einem eindeutig identifizierbaren sozioökonomischen Kontext und dessen Dynamisierung in der Folge sozialen Wandels resultiert.¹⁰⁰ Es ist höchste Vorsicht geboten, wenn Konflikte, in denen Protestanten und Katholiken, Muslime und Christen, Hindus und Muslime, Buddhisten und Muslime, Muslime und Orthodoxe, Sikhs und Hindus im Streit liegen, als von vornherein kulturell, d.h. aus den Tiefendimensionen der jeweiligen Kultur verursacht erscheinen.

Huntington ist auf der Mikroebene seiner Analyse Opfer eines solchen vordergründigen Befundes geworden, was um so mehr erstaunt, als er früher einmal vergleichende Entwicklungsforschung betrieben hat. Die Entwicklungsproblematik kommt in seiner kulturalistischen Analyse jedoch nur noch durch die besonders betonte Dimension demographischer Entwicklung zum Tragen: Wo immer Demographie „explodiert“, also Gesellschaften in der Folge übermäßiger Bevölkerungszuwächse mehrheitlich jugendlastig werden und gleichzeitig soziale Mobilisierung stattfindet (vor allem Alphabetisierung und Urbanisierung), entsteht eine brisante gesamtgesellschaftliche Gefahrenlage. Hier sieht Huntington den Ausgangspunkt, vor allem auch den Resonanzboden für fundamentalistische Bewegungen und politisch Militante jeglicher Einfärbung. Diese Beobachtung ist korrekt, aber auch sie muß, will man ihr analytisches Gewicht abschätzen, in eine umfassende Analyse der sich in aller Regel aus mehreren Dimensionen aufbauenden Entwicklungskrise, wie sie heute in weiten Teilen der Dritten Welt und insbesondere in Bruchlinien-Gesellschaften existiert, eingebracht werden.

Bruchlinien auf der Mikroebene sind also eine Realität, aber sie werden nicht deshalb zu kulturellen, weil sich Protestanten, Buddhisten, Muslime einerseits und Katholiken, Hindus, Christen andererseits gegeneinander positionieren. Bruchlinien sind durch sozioökonomische Problemlagen vorgezeichnet, aus denen strukturbedingt systematische Diskriminierung und Privilegierung resultieren. Verteilungskonflikte machen den Kern des Konfliktgeschehens aus. In diesen Auseinandersetzungen geht es um Bildungschancen, Aufwärtsmobilität, qualifizierte berufliche Positionen, Status, Einkommen, politische Teilhabe, nicht um Art oder Intensität und schon gar nicht um den jeweiligen Inhalt von Gläubigkeit. Gläubigkeit wird erst dann zum Fluchtpunkt, zur Ressource in der Not, wenn anderweitige aussichtsvolle Lebensperspektiven ausscheiden. Dann gleitet ein Verteilungskonflikt über in einen Identitätskonflikt, der aber im Grunde immer noch ein Verteilungskonflikt bleibt.¹⁰¹

Das wenigstens ist die gängige Dynamik in sich modernisierenden Gesellschaften, denen sozialer Ausgleich oft auch in Ermangelung ökonomischer Substanz abgeht und in denen Ungleichheit ein unerträgliches Stadium erreicht hat. Unter solchen Umständen gerät die Kulturalisierung von Politik bzw. die Politisierung von Kultur zu einem probaten Mittel der

100 Ebd., Kap. 4.

101 S. Dieter Senghaas: Friedensprojekt Europa, Frankfurt a.M. 1992, Kap. 4.

politischen Auseinandersetzung. Vom *paideuma* der Kulturen ist dann wenig zu spüren oder gar zu hören. Zu vernehmen sind hingegen politische Slogans, kulturell aufgeputzt, um einen entsprechenden Resonanzboden zum Schwingen zu bringen.

Wo die Entwicklungskrise chronisch wird, bleibt „kulturelles Wiedererwachen“ ebenfalls von anhaltender Bedeutung. Für die meisten islamischen Gesellschaften dürfte diese Situation zumindest für die absehbare Zukunft typisch sein. Wo hingegen Entwicklungserfolge sich einstellen (wie in Ostasien), ist „kulturelles Wiedererwachen“ eine vorübergehende Erscheinung. Erfolgreiche Entwicklungsgesellschaften pluralisieren sich zwangsläufig, wenngleich oft wider Willen.¹⁰² Darüber pluralisiert sich auch, sollte sie jemals substantiell identifizierbar gewesen sein, ihre „Kulturseele“. Die Identitätsfrage hingegen stellt sich in solchen Gesellschaften auch weiterhin. Sie wird zu einem Dauerbrenner ohne Aussicht auf Lösung, was, wie die westlichen Gesellschaften heute dokumentieren, zu einem durchaus erträglichen Zustand – einer pluralistischen Dauerreflexion über Identität – führt.¹⁰³

III

Gegen Ende seines Buches ist Huntington nicht weit von einem Plädoyer für eine solche Dauerreflexion entfernt. Wie ist Kooexistenz angesichts einer multipolaren und multikulturellen Welt vorstellbar? Der Autor warnt den Westen, die genuin westlichen Werte als universelle Werte zu verstehen. Für ihn sind die westlichen Werte einmalig und gerade deshalb schätzenswert. Sie anderen aufzudrängen sei arrogant, überdies zwecklos und kontraproduktiv.

Huntington unterschätzt aber offenbar, daß auch in anderen, nichtwestlichen Gesellschaften westliche Werte eine Wertschätzung erfahren, nicht weil sie westlichen Ursprungs sind, sondern weil sie sich, neben anderen Orientierungen, auf den Schutz des Individuums und dessen Integrität richten. In allen nichtwestlichen Gesellschaften gab es und wird es politische und humanitäre Bewegungen geben, die sich an Werten orientieren, die, zufällig oder nicht, westlicher Kultur entstammen. Auf solche Bewegungen ist mehr zu setzen als auf interventionistische Politik, denn nur wenn solche Wertorientierungen vor Ort entstehen, werden sie auch vor Ort von Dauer sein.

Deshalb ist das Prinzip der Enthaltung, des Nichtinterventionismus, für das Huntington in einer multikulturellen und multipolaren Welt plädiert, bedenkenswert, obgleich es Grenzfälle für legitime Intervention, beispielsweise im Fall erkennbaren Völkermords, gibt. Auch das Prinzip der gemeinsamen Vermittlung (Mediation), für das Huntington an zweiter Stelle eintritt, ist vertretbar, geht es doch bei ihm um Deeskalation von Bruchlinienkonflikten über alle Konfliktlinien hinweg. Schließlich votiert Huntington für das Prinzip der Gemeinsamkeit: Menschen in allen Kulturen sollten nach Werten, Institutionen und Praktiken suchen und jene auszuweiten trachten, die sie mit Menschen anderer Kulturen teilen. Man könnte in diesem

102 Dieter Senghaas: Die Wirklichkeiten der Kulturkämpfe, in: Leviathan, Bd. 23, Nr. 2, 1995, S. 197-212.

103 Diese Dauerreflexion zeigt sich beispielhaft in den derzeit stattfindenden Debatten zwischen Konservatismus, Liberalismus und Kommunitarismus, was zu einer Neubelebung politischer Philosophie bzw. politischer Theorie geführt hat.

Zusammenhang an das Künsche Programm für ein Weltethos, also die Formulierung von allgemeinverbindlichen Minimalstandards, denken.¹⁰⁴ Eben ein solches Vorhaben hält Huntington für erforderlich, um den Kampf der Kulturen zu begrenzen und allgemein Zivilisiertheit zu stärken. Denn quer durch alle Welt sieht er in vieler Hinsicht Zivilisiertheit auf dem Rückzug und Barbarei auf dem Vormarsch.

So wirbt Huntington am Ende seines Traktats – für einen Augenblick die finsternen Kulturkampffronten vergessend – für Verständnis und Kooperation führender Politiker und Intellektueller der großen Weltkulturen. Michael Walzer folgend unterscheidet Huntington „dicke“ Moral von „dünnere“.¹⁰⁵ Erstere ist die Moral des Nahbereichs und maximalistisch orientiert, die zweite jene, die in pluralen und komplexen Situationen, insbesondere in den Fernbeziehungen und auf globaler Ebene, Koexistenz ermöglichen soll. „Dicke Moral“ auf Fernbeziehungen übertragen zu wollen, bedeutet Kulturimperialismus, der in der heutigen Welt nicht mehr akzeptiert wird und, wo dennoch verfolgt, militante Kulturkonflikte zur Folge hätte. Dünne Moral ermöglicht demgegenüber Koexistenz – mit Anstand und in Würde.

So steht am Ende der Huntingtonschen Überlegungen ein versöhnliches Programm, das man eigentlich nicht ganz so ernst nehmen kann, wenn man seinen grimmigen Analysen folgt. Denn dieses Programm setzt Offenheit, kollektive Lernbereitschaft, ja kulturelle Innovation voraus, alles Dinge, für deren Entwicklung es gemäß den Analysen Huntingtons kaum ein Fundament in seiner Wahrnehmung der Realität gibt. Denn eigentlich verschließen sich die Tiefendimensionen der Kulturkreise einem solchen Lernprogramm, würden sie doch darüber ihre „Kulturseele“ verlieren. Betrachtet man jedoch Kulturkreise so, wie sie sich realiter darstellen: zerklüftet, von vielen inneren Konflikten durchsetzt, hätte man weit weniger analytische und praxeologische Schwierigkeiten mit einem Lernprogramm à la Huntington in friedenspolitischer Absicht. Denn friedliche Koexistenz wird dann in erster Linie dort einzuüben sein, wo sie zuallererst überfällig ist: in den einzelnen zerklüfteten Kulturkreisen. Eingeübte Toleranz angesichts von Differenz auf dieser Ebene wird nicht ohne Folgen auf Weltebene bleiben.

104 S. jetzt Hans Küng: Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, München 1997.

105 S. Michael Walzer: Lokale Kritik - globale Standards, Berlin 1996.